

PRINTEMPS 2006

Sociétés nordiques en politique XIIe-XVe siècles



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

Avertissement au lecteur

Depuis le début de cette année, *Médiévales* est consultable en ligne sur le site de Revues.org[1]. Les « internautes » – comme il est d'usage de le dire – ont désormais accès aux introductions, résumés et comptes rendus des numéros récents et au texte intégral des articles parus depuis plus de deux ans. À nos lecteurs et abonnés je me devais de dépeindre la philosophie qui préside à ce nouveau développement de la revue.

Il convient tout d'abord de préciser que cette opération a débuté avant que le CNRS n'engage une politique fortement incitative en matière de publication électronique des revues de sciences humaines et sociales. Du reste, *Médiévales* a fait partie des rares revues d'histoire médiévale à voir reconduite telle quelle sa subvention – au terme d'un examen qui a démontré son audience internationale. Si nous avons décidé, il y a maintenant deux ans, de mettre en place une version électronique, ce ne fut donc pas par nécessité mais par choix.

Dans le paysage encore assez pauvre des revues électroniques, il nous semble que *Médiévales* peut jouer un rôle de référence en matière de « médiévistique ». Les dossiers thématiques qui traduisent les avancées les plus récentes de la recherche, les débats sur des ouvrages de premier plan, les comptes rendus qui enregistrent avec rapidité les apports des nouvelles publications : tout ce qui fait la spécificité de la revue est susceptible d'intéresser, croyons-nous, de nouveaux lecteurs qui, familiers d'Internet, n'ont peut-être pas eu encore l'occasion de la rencontrer dans les rayonnages des bibliothèques ou des librairies qu'ils fréquentent – notamment à l'étranger. C'est pour assurer cet élargissement du lectorat que nous avons choisi de travailler avec la plateforme Revues.org, qui offre le double avantage d'un excellent signalement dans les principaux moteurs de recherches et d'une grande facilité de consultation grâce au format html.

Nous sommes donc persuadés que la publication en ligne, loin d'être une concurrente pour l'édition sur papier, peut aider au développement de celle-ci. Les premiers résultats confirment pleinement notre analyse ; grâce à ce nouveau support, nous avons d'ailleurs gagné non seulement des lecteurs mais des auteurs qui, entraînés par le contenu de la revue et encouragés par les procédures de soumission en ligne que nous avons instituées, nous ont envoyé des articles.

Dans la longue phase de préparation de la mise en ligne, nous avons bénéficié de l'appui constant de notre éditeur, les Presses Universitaires de Vincennes, qui n'a pas cédé aux sirènes d'une frilosité commerciale à courte vue. La jeune équipe de Revues.org a réussi avec dynamisme et professionnalisme à régler les nombreux problèmes techniques qui accompagnent le

1. http://www.revues.org

passage d'une édition papier à une édition électronique. Tous ces efforts ont été coordonnés de main de maître par Didier Boisseuil, qui continuera à être le responsable de *Médiévales* en ligne. N'hésitez pas à lui adresser vos remarques ou vos souhaits concernant l'ergonomie ou le contenu du site, ou encore sur les développements qu'il convient de lui donner[2].

Nous sommes parfaitement conscients de tout ce qu'il reste à faire. Un index raisonné de tous les articles parus dans *Médiévales* depuis sa création sera prochainement mis en ligne – ce qui doit amener à s'interroger sur la numérisation des numéros anciens, et singulièrement des numéros épuisés. D'autres développements sont à l'étude. C'est donc bien un champ prometteur qui s'ouvre pour notre revue.

Bruno LAURIOUX

2. didier.boisseuil@univ-avignon.fr

MÉDIÉVALES 50 PRINTEMPS 2006

SOCIÉTÉS NORDIQUES EN POLITIQUE XIIe-XVe SIÈCLES

DOSSIER COORDONNÉ
PAR ÉLISABETH MORNET ET NICOLAS WEILL-PAROT

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) imprimés en double interligne. Les notes seront numérotées en continu. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE

N° 50 PRINTEMPS 2006

SOCIÉTÉS NORDIQUES EN POLITIQUE XIIᵉ-XVᵉ SIÈCLES

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 50, printemps 2006, p. 7-28

Élisabeth MORNET
Jean-Marie MAILLEFER

SOCIÉTÉS NORDIQUES EN POLITIQUE XIIe-XVe SIÈCLES ÉTAT DE LA QUESTION

« Sociétés en politique », ou encore le retour à peine déguisé de l'histoire politique ? Devons-nous, à l'occasion de ce dossier consacré à un espace géographique quelque peu marginal dans la médiévistique française [1] – les pays nordiques aux derniers siècles du Moyen Âge –, reconnaître avoir cédé à l'engouement manifesté ces dernières années pour le politique ? Oui et non, car l'histoire politique dans l'historiographie nordique est une tradition ancienne, et elle a toujours gardé un certain dynamisme, même lorsque les approches socio-économiques sont devenues à la mode. Mais à présent que ces dernières connaissent aussi dans le Nord, comme partout, une relative désaffection, le regain du politique s'accompagne d'un renouvellement progressif des questionnements. Il n'a pas semblé dénué d'intérêt de faire le point sur un domaine mal connu de l'histoire médiévale occidentale.

Certes l'objet « politique » est vaste et multiforme et il fallait restreindre le champ de l'enquête : après avoir renoncé à considérer les seuls « hommes de pouvoir », qui d'ailleurs donnèrent son titre à une livraison antérieure de *Médiévales* en 1998, et aussi parce qu'il s'est avéré que les femmes pouvaient et devaient aussi être incluses dans notre propos, réfléchir sur les « sociétés nordiques en politique » a semblé présenter quelque intérêt. Ce choix ne répond pas seulement à la volonté de suivre la mode. De prime abord, le sujet ainsi libellé semble plus large que le plus traditionnel « société politique ». La formule se rapprocherait davantage de celle, en ancien français,

1. La seule synthèse en français sur les XIe-XVe siècles, qui constituent traditionnellement le Moyen Âge dans les pays nordiques, demeure celle de L. MUSSET, *Les peuples scandinaves au Moyen Âge*, Paris, 1951. Les ouvrages en langues nordiques mentionnés dans la bibliographie et dans les notes du présent article sont très souvent accompagnés de résumés en anglais ou en allemand.

de « corps de policie », conçu comme l'ensemble des acteurs sociaux agissant dans l'espace public. Bien que ce dernier, qui est au cœur de questionnements très actuels, en France par exemple[2], n'ait guère fait l'objet, jusqu'à présent, de recherches dûment ciblées de la part des médiévistes nordiques, la notion ainsi définie présente une grande pertinence dans les royaumes scandinaves : en effet la société politique se confond – presque – avec la société tout entière, dans la mesure où une paysannerie libre, les *bönder*, est restée relativement active sur la scène politique, aux derniers siècles du Moyen Âge, et pas seulement dans le rôle qu'on lui attribue habituellement, celui d'une soumission passive ou, au mieux, d'une voix protestataire exprimée dans la violence.

L'approche cependant est loin d'être simple. Le poids de la (des) tradition(s) historiographique(s) vient s'ajouter à la complexité des structures et des institutions de pouvoir, au brouillage de l'enchaînement chronologique des faits en raison de renversements constants des situations politiques, enfin aux lacunes documentaires qui s'accentuent parfois dramatiquement en remontant le fil des siècles. Ces dernières peuvent expliquer, au moins partiellement, que les acteurs sociaux faisant l'objet des réflexions les plus approfondies ont été et restent traditionnellement circonscrites aux dynasties princières et aux aristocraties nobiliaires et ecclésiastiques[3]. Mais ici comme ailleurs, l'histoire événementielle et institutionnelle a laissé la place à la prosopographie des gouvernants, des groupes de pression, des réseaux familiaux et de clientèle, et l'histoire des idées politiques s'oriente progressivement vers l'étude de l'imaginaire et des représentations du pouvoir[4]. Car les questionnements ont changé. Du XIIe au XVe siècle, se sont construits en Scandinavie le cadre institutionnel du pouvoir monarchique et le discours de sa légitimation. Quels

2. C'est par exemple l'objet des journées d'études organisées par Patrick Boucheron et Nicolas Offenstadt depuis la fin de l'année 2004, dans le cadre de l'Institut universitaire de France : « Espace et opinion publique ».

3. En raison de la relative pauvreté des sources urbaines écrites, peut-être aussi de l'emprise exercée sur les principales villes scandinaves par la Hanse, l'histoire des élites urbaines, de leur organisation politique et de leurs liens avec les autres acteurs de la scène politique, demeure largement à défricher. Le succès des recherches archéologiques a tendu surtout à développer, dans le cadre de monographies urbaines, l'étude de la topographie, de la vie matérielle, des structures économiques. Assez symptomatique de ces orientations est la place très restreinte consacrée aux gouvernements urbains dans les grandes synthèses historiographiques : en 1994, Grethe Jacobsen appelait à une étude prosopographique des magistrats urbains danois (*Danmark i Senmiddelalderen*, P. INGESMAN et J. V. JENSEN éd., Århus, 1994, p. 240). Deux pages à peine sont consacrées au « gouvernement de la ville » dans le volumineux recueil *Middelalderens Danmark. Kultur og samfund fra trosskifte til reformation*, P. INGESMAN *et al.* éd., Copenhague, 1999. Voir cependant A. ANDREN, « State and town in the Middle Ages : The Scandinavian Experience ? », *Theory and Society*, 18, 1989, p. 585-609, *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes*, 1, T. RIIS éd., Odense, 1995, qui consacre plusieurs articles aux villes et à la politique royale les concernant sous le règne du roi Erik de Poméranie et C. ANZ, *Gilden im mittelalterlichen Skandinavien*, Göttingen, 1998.

4. Les élites nordiques ont fait l'objet d'un colloque tenu à Paris en juin 2005 (université Paris I – Institut finlandais) : « Les élites nordiques et l'Europe occidentale (XIIe-XVe siècle) ».

en ont été les moyens et les relais ? Dans le même temps, quelle en a été la réception par les divers groupes sociaux et quelle a été leur capacité à entamer un dialogue avec la monarchie, à l'influencer, voire à la contrôler, au mieux de leurs intérêts ? Ou à remettre en cause le discours de légitimation ? On ne saurait trop souligner ici le rôle des nouvelles orientations prises par la recherche historique nordique et par le programme international de la Genèse de l'État moderne entrepris au début des années 1980, auquel ont pris part de nombreux historiens scandinaves, tant médiévistes que modernistes.

Avant de caractériser quelques traits dominants de ces sociétés nordiques dans le champ du politique et d'évoquer les orientations qui se dessinent dans les travaux actuels des historiens, il nous a paru de quelque intérêt de considérer les traditions historiographiques, quasi inconnues des médiévistes français, et qui peuvent éclairer quelques-uns des aspects prégnants de la médiévistique nordique des dernières décennies.

Le poids de l'historiographie

L'histoire scandinave est caractérisée par des préoccupations historiographiques anciennes, qui remontent à la période de formation des États et des identités nationales. Dès le Moyen Âge, chacun des trois royaumes scandinaves se préoccupa de se doter d'une histoire nationale. Les premières initiatives remontent au XIIe siècle. L'*Histoire de Norvège* de l'Islandais Sæmundr Sigfusson (1056-1133) n'est pas parvenue jusqu'à nous et son compatriote, Ari Thorgilsson le Savant (1067/1068-1148), auteur de l'*Islendingabok* (Livre des Islandais), aurait compilé une liste des rois de Norvège, également disparue. Cependant la tradition historiographique semble avoir été bien établie, dès le XIIe siècle en Norvège, avec trois ouvrages : deux en latin, l'*Historia Norvegiae*, anonyme, et l'*Historia de antiquitate regum norwagiensium* du moine Theodoric, et un troisième, en langue vernaculaire, *Agrip af Noregskonungasögum* (Abrégé des histoires des rois de Norvège). C'est toutefois au début du XIIIe siècle que furent rédigées les deux œuvres majeures de l'historiographie scandinave médiévale. Avec les *Gesta Danorum*, le Danois Saxo Grammaticus entendait conférer à son pays un passé comparable à celui des autres monarchies occidentales, et plus précisément comme il l'explique dans sa préface : « Puisque les autres nations s'enorgueillissent du récit de leur histoire et aiment à se souvenir de leurs ancêtres, Absalon, archevêque du Danemark, qui brûlait de glorifier notre patrie, ne supporta pas l'idée que celle-ci pût être privée d'une telle célébration et d'un tel monument commémoratif[5]... » Vers 1220, l'Islandais Snorri Sturluson compile une *Histoire*

5. *Saxonis gesta Danorum*, J. OLRIK et H. RÆDER éd., Copenhague, 1931, t. 1, p. 3. Traduction française des neuf premiers livres : *La Geste des Danois par Saxo Grammaticus*, J.-P. TROADEC trad., Paris, 1995.

des rois de Norvège, connue aussi sous le nom de *Heimskringla*[6]. Pays plus périphérique et dont l'unité territoriale fut plus tardive, la Suède n'élabora pas de véritable histoire nationale avant le XVe siècle, si l'on excepte les chroniques rimées dont la rédaction avait été entreprise vers 1320-1330. Il faut attendre les années 1470 pour qu'un chanoine et théologien d'Uppsala, Ericus Olai, compose une fresque en latin intitulée *Chronica regni Gothorum*[7], où il exalte la Suède comme patrie et héritière des Gots. Ces prétentions font d'Ericus Olai un des premiers représentants de l'idéologie goticiste qui fleurit aux siècles suivants.

L'histoire étant sans doute une des principales formes d'expression de l'humanisme en Europe du Nord, la Scandinavie connaît une nouvelle vague historiographique au XVIe siècle. La parution à Paris en 1514 de l'édition imprimée des *Gesta Danorum*, par les soins du philologue danois Christiern Pedersen[8], va alimenter la confrontation historiographique qui se développe entre Danois et Suédois et qui épouse les conflits militaires opposant les deux royaumes pendant deux siècles. Du côté suédois, Johannes Magnus compose en latin une monumentale *Histoire des rois gots et suédois* (1554)[9] qui se situe dans le droit fil du goticisme – comme son titre l'indique. Partant de l'autorité de la Bible et des auteurs antiques, Johannes Magnus établit, par une suite de rapprochements audacieux, l'existence d'une lignée continue de souverains suédois qu'il fait descendre de Magog, petit-fils de Noé. À son frère Olaus Magnus, on doit un tableau détaillé de la Suède et de son passé, l'*Historia de gentis septentrionalibus* (1555)[10]. Cet ouvrage, gonflé de patriotisme, polémique avec celui de Saxo Grammaticus pour affirmer la primauté de la Suède sur le Danemark. Ce dernier pays n'est pas en reste : l'historiographe du royaume (la charge est créée en 1553), Hans Svaning (1503-1584), s'applique à écrire une *Refutatio*[11] dont le but est de récuser les assertions de Johannes Magnus sur l'héritage gotique dont la Suède serait la dépositaire.

6. S. STURLUSON, *Heimskringla*, B. AÐALBJARNARSON éd., I-III, Reykjavík, 1941-1951 (Íslenzk Fornrit, 26-28). Traduction française : S. STURLUSON, *Histoire des rois de Norvège. Heimskringla*, 1re partie. *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*, trad., introd. et notes par F.-X. DILLMANN, Paris, 2000.

7. E. OLAI, *Chronica regni Gothorum*, J. ÖBERG et E. HEUMAN éd., Stockholm, 1993-1995 (Studia latina Stockholmiensia, XXXV-XXXVI).

8. *Gesta Danorum regum heroumque historie stilo eleganti a Saxone Grammatico...* fut imprimé chez Josse Bade.

9. *Gothorum Sveonumque historia autore Io. Magno gotho archiepiscopo Upsalensi*, Romae, 1554.

10. O. MAGNUS, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Romae, apud Johannem Mariam de Viottis Parmensem, 1555. Traduction anglaise : *Olaus Magnus, A description of the Northern Peoples, Rome 1555*, trad. par P. FISHER et H. HIGGENS, P. FOOTE éd., 3 vol., Londres, 1996-1998. Traduction française partielle : *Olaus Magnus, Histoire et description des peuples du Nord*, trad. et prés. par J.-M. MAILLEFER, Paris, 2004.

11. *Refutatio calumniarum cujusdam Joannis Magni Gothi Upsalensis*, 1561.

Le XVIe siècle connaît cependant aussi des tentatives plus sérieuses pour doter chaque pays d'une histoire nationale, mais plusieurs d'entre elles demeureront à l'état de manuscrit. C'est le cas de celle rédigée en suédois par le grand réformateur Olaus Petri, *En swensk Cröneka*[12], qui prend ses distances avec la ligne anti-danoise des frères Magnus, mais dont l'esprit critique déplaît au souverain qui en empêche l'impression. En Norvège, Absalon Pedersson Beyer (1528-1575) est l'auteur d'une *Histoire de Norvège* qui ne sera imprimée qu'en 1781[13]. Jusque dans la lointaine Islande, Arngrimur Jonsson (1568-1648) rédige un *Brevis commentarius de Islandia*, publié à Copenhague en 1593, pour réfuter les légendes colportées à propos de son pays, et en 1609, la *Crymogaea*, une description géographique et historique de l'Islande[14]. Au Danemark, Arild Huitfeldt (1546-1609) achève au tournant du siècle une magistrale *Chronique du Royaume de Danemark*[15], donnant à l'histoire nationale son monument le plus sérieux jusqu'alors, surtout si on le compare avec les *Res danicae* de son contemporain Erasmus Laetus, poème de 43 000 vers latins qui font remonter les antiquités danoises jusqu'au déluge[16]. Dans la même veine, Klaus Kristoffersen Lyskander (1558-1623) s'applique à faire coïncider Saxo avec la Bible et remonte la généalogie des souverains danois jusqu'à Adam dans son *Danske Kongers Slaegtbog* (1612)[17]. À peine plus modestement, Vitus Bering (1617-1675) livre une histoire du Danemark qui va du mythique roi éponyme Dan à Christophe de Bavière[18]. Au XVIIe siècle, l'historiographie suédoise accompagne la période de grandeur que connaît le pays. Arnold Johannes Messenius († 1636) rédige depuis l'exil finlandais où il était relégué la *Scondia illustrata*, qui fut éditée au début du XVIIIe siècle[19]. Il y fait le récit de l'histoire de Suède depuis le déluge jusqu'en 1616. S'il continue de suivre la tradition goticiste pour les périodes les plus anciennes, Messenius fait cependant preuve de plus d'indépendance d'esprit pour le Moyen Âge : il ne s'intéresse pas seulement à l'histoire événementielle, mais aussi au droit et aux questions religieuses. Quant à Johannes Loccenius († 1677), un Holsteinois au service de la Suède, il livre aussi une ambitieuse histoire générale de la Suède, *Rerum suecicarum historia* (dont la première édition en 1654 va jusqu'en 1560)[20] : il s'écarte

12. Le texte fut édité pour la première fois dans les *Scriptores Rerum Svecicarum medii aevi*, 2, 1, Uppsala, 1828, p. 1-166.

13. *Om Norgis Rige*, P. F. SUHM éd., *Samlinger til den Danske Historie*, 2, 1, Copenhague, 1781, p. 33-102. Nouvelle édition, Bergen, 1928.

14. *Crimogaea sive Rerum Islandicarum libri III*, Hambourg, s.d. (1609).

15. *Danmarks Riges Krønicke tillige med Bispekrøniken*, I-IX, Copenhague, 1595-1603.

16. E. LAETUS, *Rerum Danicarum libri undecim*, Francfort-sur-le-Main, 1573.

17. *Synopsis Historiarum Danicarum. En kort Summa offuer den Danske Historia..., forfatted udi de Danske Kongers Slectebog*, Copenhague, 1622.

18. V. BERINGIUS, *Florus danicus*, Odense, 1698.

19. J. MESSENIUS, *Scondia Illustrata, seu Chronologia de Rebus Scondiae, Hoc Est, Sueciae, Daniae, Norvegiae atque Una Islandiae, Gronlandiae Tam Ecclesiasticis Quam Politicis [...] Gestis Primum Edita et Observationibus Aucta a Johanne Peringskiöld*, 1700-1705.

20. J. LOCCENIUS, *Historiae Svecanae... libri IX*, Francfort-Leipzig, 1676.

toutefois de la tradition goticiste en faisant commencer son récit avec le roi Bero (Björn) de Birka, dont l'existence est attestée par la *Vita Anskarii* de Rimbert. Ces frémissements de l'esprit critique eurent du mal à fructifier en Scandinavie, comme le prouvent les vues fantastiques développées dans les œuvres d'Olof Rudbeck (1630-1702)[21] ou de Johan Göransson (1712-1769)[22].

Il faut cependant remarquer l'importance du travail de collecte des sources qui est entrepris dès le XVIIe siècle, époque où de grandes collections de copies commencent à être rassemblées par des érudits, comme les Suédois, Hadorph (1630-1693), Peringskiöld (1654-1720) et Örnhielm dans le cadre de l'Antikvitets kollegium. Le XVIIIe siècle voit se développer à la fois des méthodes historiques plus rigoureuses et les premières publications de sources. Au Danemark, c'est avec Hans Gram (1685-1748) que s'implante la méthode critique. Cet historien, philologue, archiviste et historiographe royal, est l'initiateur de la Kongelige danske Videnskabernes Selskab (Académie royale danoise, fondée en 1742 sur le modèle de l'Antikvitets kollegium suédois). Hans Gram rassemble des sources et jette les bases du *Samling af Afskrifter af Diplomer til Faedrelandets Historie*[23], œuvre qui sera poursuivie par son disciple Jakob Langebek et, de ce fait, plus connue sous le nom de *Langebeks Diplomatarium*. En effet, Langebek (1710-1775) succède à Gram comme archiviste et débute en 1772 l'édition des *Scriptores Rerum Danicarum Medii Aevi*, dont il assure la responsabilité des trois premiers volumes[24]. Gram et Langebek sont les fondateurs de l'école historique danoise. L'œuvre diplomatique de Langebek est poursuivie par le nouvel historiographe royal, Peder Frederik Suhm (1728-1798), qui entreprend la publication d'une *Histoire du Danemark* en 1782[25] ; comportant quatorze volumes (dont huit paraîtront après sa mort), elle couvre la période des origines à 1400. Cependant l'historien le plus célèbre du Danemark au XVIIIe siècle est Ludvig Holberg (1684-1754) : on ignore souvent que le « Molière danois » fut professeur d'histoire à l'université de Copenhague et qu'il rédigea une *Histoire du royaume de Danemark*[26]. S'il ne se fonde pas sur une démarche critique des sources comme Hans Gram, Holberg fait pourtant preuve de rigueur méthodologique (qu'il expose dans l'ouvrage sous l'intitulé *Betaenkning over historien*, « Réflexion sur l'histoire ») et privilégie la dimension politique et économique aux aspects militaires traditionnellement dominants. Mais c'est en Suède que se manifeste le premier des historiens scandinaves au sens moderne du terme. Sven Lagerbring (1707-1787) est un historien scrupuleux qui s'appuie en particulier sur les sources pour rédiger son *Histoire de Suède*, qui sera traduite

21. O. RUDBECK, *Atland eller Manheim sedan Japhetz adkomme...*, Uppsala, 1677-1702.

22. J. GÖRANSSON, *Svea rikes konungars historia ok ättartal, ifrån 2200 år före Christum, intil 1749...*, Stockholm, 1749.

23. « Recueil de copies de diplômes pour l'histoire nationale ».

24. Éd. J. LANGEBEK *et alii*, I-IX, Copenhague, 1772-1878.

25. *Historie af Danmark*, Copenhague, 1782-1828.

26. *Dannemarks Riges Historie*, I-III, Copenhague, 1732-1735.

en français[27]. L'esprit critique est aussi illustré en Suède par Olof von Dalin (1708-1763). Ce polygraphe et pamphlétaire publie une *Histoire de Suède*[28], caractéristique de la pénétration des Lumières en Suède. Dalin compose son ouvrage avec un souci manifeste de rigueur scientifique et écarte définitivement les fables goticistes.

Le XIXe siècle voit l'avènement des grandes collections modernes de sources. Sur le modèle de Langebek et des *Scriptores* danois (dont 8 volumes sont parus entre 1772 et 1834), Erik Mikael Fant (1754-1817), professeur d'histoire à Uppsala, édite en 1818 le premier volume des *Scriptores rerum Svecicarum medii aevi* ; l'œuvre sera poursuivie par J. H. Schröder et C. G. Styffe : le deuxième volume paraît en 1828, mais le troisième, le seul à respecter les règles critiques modernes, ne sort qu'en 1871-1876). En Suède, les entreprises de publications de sources voient pour la plupart le jour au XIXe siècle : *Diplomatarium suecanum medii aevi*[29], *Sverges Traktater, Handlingar rörande Skandinaviens historia, Historiska Handlingar*[30], de même que les revues savantes. Chaque pays se dote de son organe : *Historisk Tids(s)krift*, au Danemark dès 1840, en Norvège (1871) et en Suède (1881).

De ce tour d'horizon de la tradition historiographique ancienne, on retiendra qu'elle fut dominée par une approche nationale, voire nationaliste, qu'elle fut influencée longtemps par des théologiens, des archivistes et des bibliothécaires, pour lesquels le rapport aux sources ne se posait pas forcément dans les mêmes termes que pour les historiens ; la critique moderne ne triompha véritablement qu'à la fin du XIXe siècle, voire au début du XXe, avec les frères Weibull en Suède, c'est-à-dire à une époque où l'historiographie traditionnelle avait déjà légué des orientations et des tendances lourdes pour la recherche historique du XXe siècle : histoire institutionnelle privilégiée, paysannerie idéalisée, primauté des analyses en termes conflictuels ou moralisateurs en ce qui concerne les relations entre les pouvoirs religieux et politiques, mise en exergue d'une spécificité intrinsèque du Moyen Âge scandinave.

Perspectives actuelles

Deux chercheurs chevronnés et quatre jeunes historiens ont contribué à l'illustration de ce dossier. Bien entendu, leurs articles n'ont pas pour vocation d'épuiser tous les thèmes possibles ni d'en faire la synthèse. Faisant appel à des sources très diverses et les croisant parfois – inscriptions runiques, actes

27. *Swea-Rikes Historia*, Stockholm, 1769-1783. *Abrégé de l'histoire de Suède, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours...*, Paris, 1788.

28. O. VON DALIN, *Svea rikes historia*, Stockholm, 1747-1762.

29. De même voient le jour le *Diplomatarium Norvegicum* (1849) et, beaucoup plus tardivement, le *Diplomatarium Danicum* (1938). Tous encore en cours de publication, ils bénéficient depuis peu des ressources de l'informatique.

30. Publiés par la Société royale pour la publication des manuscrits concernant l'histoire de Scandinavie (1870-1938).

diplomatiques, lois, chroniques, sagas, textes prophétiques ou littérature politique –, ils ont pour modeste ambition, à partir d'un exemple précis, d'explorer quelques pistes de réflexion amorcées ces dernières années par les historiens nordiques – ou n'ayant guère encore éveillé leur intérêt – en ce qui concerne les mécanismes et les relations de pouvoir[31], et d'user d'outils largement opératoires dans la communauté historienne afin d'en éprouver la pertinence dans le cas nordique. Soulignons d'ores et déjà que, loin de révéler une puissante originalité, comme les chantres d'une culture septentrionale singulière voudraient le laisser croire, ces six contributions montrent que les processus à l'œuvre dans les royaumes nordiques n'étaient ni plus ni moins complexes que ceux observés au centre de l'Occident et présentaient bien des aspects comparables, que ce soit dans les stratégies, les acteurs ou les discours politiques. Si particularités nordiques il y a – et on ne saurait nier qu'il y en eut –, elle ressortent davantage d'une adaptation aux conditions locales préexistantes des systèmes à l'œuvre plus au Sud que de la sauvegarde d'un passé singulier. C'est ce qui semble résulter de récentes approches comparatives « interoccidentales », qui insistent beaucoup sur la question des influences, actuellement très renouvelée dans la recherche nordique[32]. De même, on ne peut ignorer des écarts sensibles entre les différentes entités politiques, peut-être renforcés par le fait que la plupart des ouvrages de synthèse se cantonnent toujours dans la ligne bien éprouvée de l'histoire nationale[33], encore qu'il y

31. On notera que l'approche socio-économique du pouvoir, qui a connu un grand engouement dans les années 1960-1980 (on citera pour exemple E. ULSIG, *Danske Adelsgodser i Middelalderen*, Copenhague, 1968, qui a analysé l'évolution des patrimoines nobiliaires danois ; du côté ecclésiastique, G. DAHLBÄCK, *Uppsala domkyrkas godsinnehav, med särskild hänsyn till perioden 1344-1527*, Stockholm, 1977, a procédé à l'évaluation du patrimoine et des revenus de l'Église métropolitaine d'Uppsala afin de replacer le siège archiépiscopal et le chapitre cathédral dans le concert des grands propriétaires terriens suédois), a suscité plus récemment des ouvrages ou des articles davantage préoccupés de décrire les modalités de gestion financière et le profil des administrateurs, et de déterminer leur rôle dans la mainmise des élites sociales sur le pouvoir, notamment dans l'espace politique local : par exemple, P. INGESMAN, *Ærkesædets godsadministration i senmiddelalderen*, Lund, 1990 ; C. PORSKROG RASMUSSEN, « Kronensgod » dans *Danmark i senmiddelalderen*, *op. cit.* (note 3), p. 69-87, ou encore N. NYBEL, « Meddelalderlig godsadministration i Danmark », *Historisk Tidsskrift*, 103, 2, 2003, p. 269-298.

32. Voir, parmi les parutions les plus récentes, *Danmark og Europa i senmiddelalderen*, P. INGESMAN et B. POULSEN éd., Århus, 2000 ; *Norden og Europa i middelalderen*, P. INGESMAN et T. LINDKVIST éd., Århus, 2001 ; *Scandinavia and Europe 800-1350. Contact, Conflict, and Coexistence*, J. ADAMS et K. HOLMAN éd., Turnhout, 2004 (Medieval Texts and Culture of Northern Europe, 4), et notamment la contribution de S. BAGGE, « On the Far Edge of Dry Land : Scandinavian and European Culture in the Middle Ages », p. 355-369. Ou encore : *How Nordic are the Nordic Medieval Laws*, D. TAMM et H. VOGT éd., Copenhague, 2004.

33. *Riget, Magten og Æren. Den danske Adel 1350-1660*, P. INGESMAN et J. V. JENSEN dir., Århus, 2001, mise au point collective, dans le long terme, sur la noblesse danoise, la première depuis *Den nordiske Adel i Senmiddelalderen. Struktur, funktioner og internordiske relationer. Rapporter til det nordiske historikermøde i København, 1971 9-12 august*, Copenhague, 1972, qui, malgré son ambition d'englober les trois royaumes, présentait séparément les noblesses nationales. Une grande fresque de l'histoire de la politique étrangère des royaumes nordiques est en cours de publication, mais il est prévu un volume séparé pour chacun d'eux ; le premier

ait des exceptions récentes qui s'ouvrent sur une approche comparative inter-nordique[34].

Jeux à trois sur la scène politique ?

Les historiens nordiques ont fortement privilégié un modèle triangulaire de la société politique – royauté, Église, aristocratie laïque. D'une part les discussions se sont concentrées sur la nature et l'exercice du pouvoir royal, ses progrès, du XIIe au XVIe siècle, vus comme un effort constant, mais instable, vers une centralisation monarchique et la construction de l'État moderne ; d'autre part les relations entre les trois acteurs ont été le plus souvent présentées suivant un schéma de configurations binaires et alternatives, oscillant entre alliances, rivalités et conflits. Deux données historiques propres aux royaumes nordiques sont à prendre en compte : un système d'accès à la royauté accordant à l'élection une primauté légitimante jusqu'au début du XVIe siècle, si bien que des règles de succession fondées sur l'hérédité en primogéniture n'arrivent pas à s'imposer de manière intangible, hormis en Norvège[35], a contribué à perpétuer les innombrables conflits de succession à l'intérieur des familles princières et les rivalités entre les « factions » de l'aristocratie qui appuyaient l'un ou l'autre des candidats ; des configurations politico-territoriales très mouvantes, marquées en priorité par l'union des royaumes ou des principautés sous l'autorité d'un souverain commun : ainsi la Norvège[36] et la Suède au début du XIVe siècle, et surtout l'Union de Kalmar en 1397 qui plaça sous l'autorité d'un roi unique (danois) les trois royaumes, chacun d'eux conservant cependant ses propres institutions. Rompue à plusieurs reprises au cours du XVe siècle entre le Danemark et la Suède, l'Union a engendré un état quasi permanent de conflits qui n'a pas été sans influence sur le comportement et les ambitions des élites politiques.

Au XIIe siècle, l'intégration dans la chrétienté occidentale est effective, tant au point de vue des structures ecclésiastiques (métropoles de Lund [1103-1104], Nidaros [1152-1153], Uppsala [1164]), que de l'adoption d'une réforme

porte sur le Danemark. *Konger og Krige 700-1648*, 1. E. ALBRECTSEN, K.-E. FRANDSEN, G. LUND, *Danmarks Udenrigspolitikshistorie*, Copenhague, 2001. Voir aussi, J. CHRISTENSSON éd., *Signums svenska kulturhistoria. Medeltiden*, Lund, 2004, synthèse qui, en dépit de la volonté de la replacer dans un contexte européen, reste exclusivement consacrée à l'histoire culturelle suédoise.

34. Il est à noter que les premières initiatives sont venues souvent de l'étranger, même si les maîtres d'œuvre sont des historiens nordiques. La plus récente : *The Cambridge History of Scandinavia*, 1. *Prehistory to 1520*, K. HELLE éd., Cambridge, 2003 ; et aussi B. et P. SAWYER, *Medieval Scandinavia : From Conversion to Reformation*, Minneapolis, 1993 (The Nordic Series, 1) ; *Medieval Scandinavia : an Encyclopedia*, Ph. PULSIANO éd., New York-Londres, 1993 ; *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*, M. KORPIOLA éd., Saarijärvi, 1999.

35. Rappelons que même en Norvège, où la succession héréditaire s'est imposée au XIIIe siècle, ce fut le fils cadet de Magnus Eriksson, roi de Norvège et de Suède, Håkon, qui fut choisi par les grands de Norvège pour lui succéder en 1344 ; il prit possession de son trône en 1355, du vivant de son père.

36. Notons que l'Islande était déjà tombée sous la domination formelle du roi de Norvège en 1262-1264.

grégorienne modérée. L'Église, animée par un épiscopat cultivé et puissant économiquement et socialement [37], bénéficiant d'un réseau monastique dense, et renforcée au XIIIe siècle par le succès des ordres mendiants, a investi la scène politique, en apportant à la royauté justifications idéologiques du pouvoir et compétences dans sa pratique. Mais leur dialogue n'a jamais été univoque et l'alliance a souvent été rompue par des conflits aigus. Stéphane Coviaux montre ainsi comment les évêques norvégiens du XIIe siècle se sont approprié et ont diffusé un discours de légitimation du pouvoir issu des principes de la réforme grégorienne et comment le raidissement des conceptions théocratiques se heurta à l'extrême fin du siècle à la volonté du souverain de contrôler les libertés de l'Église et notamment les élections épiscopales. Conflits récurrents jusqu'à la fin du Moyen Âge en Scandinavie [38], alors même que les clercs ne cessèrent de mettre au service du pouvoir royal fidélités et compétences [39].

Le troisième sommet du triangle, la noblesse laïque, bénéficie actuellement d'un intérêt croissant pour les réseaux et du développement récent des analyses prosopographiques [40]. Elle est traditionnellement considérée comme peu nombreuse [41]. Il semble aussi acquis que son renouvellement était rapide,

37. Par exemple, l'Église aurait disposé en Norvège de 40 % des revenus de la terre ; voir H. BJØRKVIK, « Det norske krongodset i mellomalderen », *Historisk tidsskrift*, 40, 1960-1961, p. 201-231.

38. Dans les autres royaumes, l'alliance entre la royauté et l'Église est également loin d'avoir été harmonieuse : entre autres, au Danemark, trois conflits majeurs entre le roi et l'archevêque de Lund ont scandé la seconde moitié du XIIIe siècle et le premier tiers du XIVe siècle. Cf. N. K. ANDERSEN, *Den danske kirkes historie*, 2. *Senmiddelalderen 1241-1448*, Copenhague, 1962. Quelques rapides considérations sur le conflit entre l'archevêque Jens Grand et le roi Erik Menved dans É. MORNET, « Jens Grand, archevêque de Lund et de Brême-Hambourg. Un ecclésiastique entre le royaume de Danemark et la papauté », dans *Le sentiment européen chez les peuples de l'Europe du Nord. Cahiers du CIREN*, 5, 1990, p. 105-120.

39. Voir, parmi de nombreuses études sur la question, É. MORNET, « Les chanoines de Roskilde au service des pouvoirs du début du XIVe siècle au milieu du XVIe siècle », dans *I canonici al servizio dello stato in Europa, secoli XIII-XVI*, Ferrare-Modène, 1992, p. 183-205.

40. Elles se sont multipliées depuis une vingtaine d'années (cf. É. MORNET, « Les recherches prosopographiques au Danemark : haut clergé et noblesse laïque, XIVe-XVIIe siècles », dans *Prosopographie et Genèse de l'État moderne*, F. AUTRAND éd., Paris, 1986, p. 67-76, qui constatait leur faible développement dans les études médiévales danoises). Citons les plus notables, parmi beaucoup d'autres : H. LERDAM, *Danske len og lensmaend, 1370-1443*, Copenhague, 1996, concernant les détenteurs de fiefs royaux, qui vient compléter l'étude antérieure de H. CHRISTENSEN, *Len og magt i Danmark*, 1439-1481, Århus, 1983 ; L. HERMANSON, *Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark*, Göteborg, 2000 (on y reviendra) ; H. SCHÜCK, *Rikets råd och män. Herredag och råd i Sverige 1280-1480*, Stockholm, 2005. O. FERM, *Bengt Jönsson (Oxenstierna) och hans värld*, Stockholm, 2004, a adopté une démarche en vogue actuellement : parti de la biographie d'un magnat suédois du XVe siècle, l'historien l'élargit à l'analyse de son réseau de parenté et d'alliances pour évoquer enfin le milieu politique qu'il représentait.

41. Depuis les études de Thiset sur la noblesse danoise au début du XXe siècle, il n'y a pas eu de renouvellement spectaculaire des résultats des enquêtes quant au nombre de familles actives à la fin du Moyen Âge (230 environ d'après les souscripteurs à l'ordonnance de réformation de 1536), cf. K. PRANGE, « Adelens omfang i middelalderen. Nogle overvejelser », dans *Riget, Magten og Æren, op. cit.* (note 33), p. 26-43. D'autre part, il existait des variations régionales

notamment en ce qui concerne la basse noblesse (*gentry*), et par conséquent l'entrée dans les noblesses nordiques était relativement aisée, non seulement pour les Scandinaves de souche, mais aussi pour les étrangers : par exemple, les nobles allemands étudiés par Jean-Marie Maillefer, qui vinrent aux XIIIe et XIVe siècles se mettre au service du roi en Suède et fusionnèrent sans grande difficulté avec la noblesse suédoise[42].

La couche supérieure de cette noblesse numériquement faible, à savoir les magnats, était néanmoins en mesure de résister aux tentatives des souverains d'imposer un pouvoir royal fort et centralisé. Les différents épisodes de la sortie de la Suède de l'Union en témoignent[43]. Mais il ne faudrait pas en déduire que la haute aristocratie suédoise a exprimé dans cette volonté d'indépendance un sentiment national, au sens que l'historiographie postérieure lui a donné. Harald Gustafsson, étudiant la fin de l'Union de Kalmar et rompant avec une tradition historiographique pourtant prégnante, estime que la noblesse suédoise exprimait dans sa rébellion des intérêts régionaux – plus que « nationaux » (au sens du XIXe siècle) : le royaume de Suède était d'abord un État princier, dans lequel l'identité nationale entrait en concurrence avec d'autres systèmes normatifs, l'honneur, la fidélité, la foi religieuse[44]... Cela explique que, dans l'affrontement de la haute aristocratie suédoise et des rois de l'Union, les intérêts respectifs ne furent pas toujours antagonistes. Certains magnats suédois adoptèrent résolument le point de vue du souverain danois : au XVe siècle, il y a bien eu formation d'une première élite « transnationale », favorable à l'Union de Kalmar et à un souverain commun, regroupant quelques puissantes familles et leurs alliés[45], élite au sein de laquelle des Suédois prirent une part active.

Réseaux transversaux

En fait, plus globalement, il convient de nuancer la distinction classique entre ces trois pôles de pouvoir, et de renoncer à expliquer alliances ou conflits par des objectifs qui viseraient à établir le contrôle de la sphère

dans la proportion des familles nobles par rapport à la population totale : les nobles étaient plus nombreux en Sjælland qu'en Jutland ; de même, le Småland semble avoir été davantage nobiliaire que d'autres provinces suédoises...

42. J.-M. MAILLEFER, *Chevaliers et princes allemands en Suède et en Finlande à l'époque des Folkungar (1250-1363)*, Francfort-sur-le-Main, 1999.

43. L. O. LARSSON, *Kalmarunionenstid : Från drottning Margareta till Kristian II*, Stockholm, 1997.

44. H. GUSTAFSSON, *Gamla riken, nya stater. Statsbildning, politisk kultur och identiteter under Kalmarunionens upplösningskrede, 1512-1541*, Stockholm, 2000. Voir aussi O. FERM, *State-formative Tendencies, Political Struggle and the Rise of Nationalism in Late Medieval Sweden*, Stockholm, 2002 : « [...] nationalism was non-existent, or at least, the events of the Engelbrekt uprising seem to have little to do with nationalim », p. 19.

45. Voir l'exemple de la politique « internationale » menée par le puissant Ivar Axelsson et ses fils : H. YRWING, « Ivar Axelsson och unionsfrågan 1471-1484 », *Scandia*, 34, 1968, p. 101-163, et F. SØRENSEN, « Familienwirtschaft und baltische Wirtschaft : das Beispiel der Axelsöhne. Aspekte einer spätmittelalterlichen Familienwirtschaft », dans *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes*, 1, T. RIIS éd., Odense, 1995, p. 79-145.

politique de l'un aux dépens des deux autres. Tant la prosopographie que les nouvelles analyses inspirées par l'anthropologie sociale et politique montrent que les lignes de clivage s'établissaient plutôt entre réseaux transversaux, structurés à la fois horizontalement et verticalement, dont les membres étaient unis par les liens personnels, les stratégies familiales, les compétences[46]. Cela vient d'être illustré de manière convaincante par Lars Hermanson, qui a remis en question l'idée que le règne du roi danois Niels (1104-1134) avait été une période de pouvoir royal en expansion, « moderne », contrôlant tout le pays avec l'aide de l'Église et d'officiers royaux usant d'un pouvoir délégué. En fait, ceux-ci appartenaient à une élite restreinte, constituée de quelques groupes comprenant des membres de la famille royale et d'autres magnats. Ces réseaux mettaient en œuvre des stratégies d'alliance fondées sur des liens construits comme l'amitié, le parrainage, ou les mariages, autant que sur les liens de consanguinité. Les membres de ces réseaux semblent avoir été relativement indépendants du roi. Il s'agissait donc d'un partage accepté du pouvoir. De ce fait, les conflits de succession et révoltes intervenus à la fin du règne doivent être interprétés comme un affrontement non pas entre un pouvoir royal moderne et une aristocratie conservatrice, mais entre partis constitués autour des compétiteurs issus de la maison royale, désireux de renforcer leur position sociale et de se qualifier comme membres de l'élite gouvernante[47].

Maisons royales et aristocratiques ne différaient donc guère dans leurs modes de fonctionnement. Parmi ceux-ci, le mariage occupait une place éminente au service des stratégies de pouvoir[48]. La politique matrimoniale des rois de Norvège du XIIIe siècle analysée dans ce volume par Florent Lenègre en est l'illustration. Les mariages avec des princesses étrangères et les alliances prestigieuses qui devaient normalement en découler – ce ne fut pourtant pas le cas ! – avaient pour ambition d'assurer au royaume norvégien une place reconnue dans le concert des nations chrétiennes et sans aucun doute une suprématie stratégique et politique dans l'Atlantique Nord. Mais autant qu'un outil de reconnaissance étrangère, ces stratégies matrimoniales constituaient un outil de consolidation du pouvoir dynastique à l'intérieur même du royaume. En adoptant les principes d'exogamie et d'hypergamie pratiqués par nombre de princes occidentaux, le roi norvégien s'assurait, ainsi qu'à ses héritiers, un surcroît de légitimité. Cependant l'exemple norvégien

46. On peut méditer la formule de J.-P. GENET, « Saint Louis : le roi politique », *Médiévales*, 34, 1998, p. 30 : « On a en effet tendance aujourd'hui à opposer les rois et l'aristocratie de manière un peu artificielle. Les rois [...] partagent exactement le système de valeurs et les opinions des autres membres de l'aristocratie ».

47. L. HERMANSON, *Släkt, vänner och makt. En studie av eliten*, *op. cit.* (note 40). Dans la dernière partie de son ouvrage, Hermanson se livre aussi à une analyse des stratégies à l'œuvre sous le règne de Valdemar Ier (1157-1182).

48. Par exemple, le rôle des alliances matrimoniales dans la politique de l'Union a été bien analysé. Cf. P. ENEMARK, « Adelige ægteskaber med unionspolitisk sigte, *ca.* 1420-1460 », dans *Riget, Magten og Æren*, *op. cit.* (note 33), p. 140-178, ou encore O. FERM, *Bengt Jönsson (Oxenstierna) och hans värld*, *op. cit.* (note 40).

montre aussi combien la survie biologique d'une lignée était fragile, et rendait incertaines la continuité et l'efficacité des ambitions dynastiques.

Il semble donc opportun de ne plus opposer trop radicalement dans les États nordiques médiévaux pouvoir royal et pouvoir nobiliaire, ni aristocraties laïque et ecclésiastique[49] – lesquelles eurent bien souvent des ambitions communes –, et de faire intervenir dans les paramètres de l'accès au pouvoir et de son contrôle des notions nouvelles, « transversales ». Actuellement, les études nordiques procèdent à une relecture des sources qui tient compte de ces outils politiques que sont la « *memoria* », l'amitié, la violence ou encore la grâce[50].

Et l'aristocratie paysanne ?

On ne saurait passer sous silence, dans ce panorama de la société politique nordique, ce qui constitue peut-être son aspect le plus original : la présence de configurations dominées par une élite paysanne plus indépendante qu'ailleurs. L'Islande est bien entendu présentée comme le type achevé et pour ainsi dire unique d'une société sans roi et sans noble, jusque dans la seconde moitié du XIIIe siècle[51]. Mais des études récentes nuancent actuellement

49. Les rois nordiques ont été certes les promoteurs d'une aristocratie de fonction : dans la seconde moitié du XIVe siècle et au XVe siècle, le roi danois s'est efforcé de remplacer les évêques de la période antérieure, pour la plupart issus de la haute aristocratie, et les *lensmænd* (détenteurs des châteaux et des terres de la couronne) par des hommes de plus petite extraction, dévoués et compétents, autorisant ainsi leur ascension personnelle et celle de leur famille (ainsi les familles « épiscopales »), visant à réduire l'emprise des magnats. Il y réussit partiellement. Cf. H. LERDAM, *Danske len og lensmaend*, *op. cit.* (note 40), J. E. OLESEN, *Rigsråd – Kongemagt – Union. Studier over det danske rigsråd og den nordiske kongemagts politik 1434-1449*, Århus, 1980. Mais en même temps c'est le roi qui nommait les chevaliers, ce titre de chevalier faisant accéder à l'échelon supérieur de l'aristocratie nobiliaire. Le maintien du statut nobiliaire, y compris celui des magnats, dépendait donc, à la fin du Moyen Âge, de la présence d'un roi, et cela pourrait être un facteur d'explication de son acharnement à en trouver un et à participer autant que possible à l'exercice du pouvoir.

50. La liste n'est pas exhaustive. Voir par exemple, pour la *memoria* : T. HILL, *Könige, Fürsten und Klöster. Studien zu den dänischen Klostergründungen des 12. Jahrhunderts*, Francfort-Berne-New York-Paris, 1992 ; l'amitié : L. HERMANSON, « Vänskap som politisk ideologi i Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* », *Historisk Tidskrift*, 2003, p. 527-547 ; la violence : l'article pionnier de D. HARRISON, « Murder and Execution within the Political Sphere in Fifteenth-Century Scandinavia », *Scandia*, 63, 1997, p. 259-279, s'interroge sur la distinction entre vengeance privée et meurtre politique et le sens de la punition ou du pardon de la trahison.

51. L'exemple islandais n'était peut-être pas aussi exceptionnel que cela : aux confins de la nébuleuse constituée par l'union du Danemark et du Holstein, le Ditmarschen, sorte de petite république paysanne, vit une armée de paysans triompher en 1500 d'une armée composée, à côté de mercenaires allemands, d'un grand nombre de nobles danois et holsteinois. Autre exemple à approfondir : la province suédoise de Dalécarlie, dont l'élite paysanne locale dominée par les propriétaires de mines, à la frange de la *gentry*, mena une politique d'alliances volontaire et indépendante au temps troublé des révoltes des années 1430. Cf. P. REINHOLDSSON, *Uppror eller resningar ? Samhällsorganisation och konflikt i senmedeltidens Sverige*, Uppsala, 1998 (Acta Universatis Upsaliensis. Studia historica upsaliensia, 189) ; D. HARRISON, *Uppror och Allianser. Politiskt våld i 1400-talets svenska bondesamhälle*, Lund, 2004. Voir également pour la Norvège

ce point de vue : elles montrent qu'au cours du XIIe siècle et dans la première moitié du XIIIe siècle, c'est-à-dire bien avant la fin de l'indépendance islandaise, la société insulaire connut une forte tendance à la concentration du pouvoir entre les mains d'un petit nombre de familles dont les chefs (*höfðingjar*) détenaient de nombreux biens fonciers, bénéficiaient d'un réseau de relations étendu et dominaient les parlements (*thing*). Ils disposaient également d'un capital symbolique (intimement lié à l'honneur et aux relations avec le sacré) et culturel (connaissance de la loi et compétences littéraires et poétiques) important. Dans les années 1230, ils entrèrent souvent au service du roi norvégien, agissant en son nom et soutenus par son autorité, dans un contexte de compétition violente pour obtenir la suprématie sur l'île. On doit donc considérer que le champ du pouvoir traditionnel, la communauté paysanne, était en réalité un système oligarchique, pénétré par les habitus aristocratiques continentaux et l'idéologie royale bien avant l'intégration de l'Islande au royaume de Norvège [52]. Thórdur kakali Sighvatsson et son adversaire Gissur Thorvaldsson, évoqués par Einar Jónsson, en sont les représentants. Analysant la structure de la *Thórdar saga kakala* et sa place dans le monument littéraire complexe que forme la célèbre *Sturlunga saga*, Einar Jónsson n'évoque pas seulement l'acuité, dans l'Islande du XIIIe siècle, des rivalités internes à l'élite dominante entre chefs de clans, mais il pose aussi la question, centrale, de l'usage politique des sagas que leurs auteurs et leurs publics entendaient promouvoir [53]. La saga de Thórdur se présente bien comme un outil de justification tendant à gommer les côtés obscurs de son action, voire de propagande en faveur de la famille des Sturlungar dont l'échec politique était patent [54]. On aborde ici le champ des discours.

Discours politiques

Dans le champ historiographique nordique, l'intérêt pour les idées politiques est ancien, et il a d'abord exploité les corpus des lois nordiques, les textes polémiques et les traités théoriques. Plus récemment, une double évolution s'est dessinée : l'accent est mis davantage sur les héritages intellec-

S. IMSEN, *Norsk bondekommunalisme fra Magnus Lagböte til Kristian Kvart*, 1. *Middelalderen*, Trondheim, 1990, et sur l'autonomie des communautés paysannes danoises, A. BØGH, « Feudalisering og bondekommunalisme. Noget om samfundet i Middelalderen », dans *Danmark i Senmiddelalderen*, *op. cit.* (note 3), p. 88-105.

52. Dans une importante bibliographie, voir par exemple J. L. BYOCK, *Medieval Iceland : Society, Sagas and Power*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988 ; O. VÉSTEINSSON, *The christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford, 2000.

53. L'analyse littéraire des sagas a fait place actuellement à celle de son usage et de sa valeur comme source historique. Cf. A. KRISTENSSON, « Lords and Literature. The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments », *Scandinavian Journal of History*, 28, 2003, p. 1-17.

54. Et « miroir compensatoire », selon la célèbre formule de Jacques Le Goff. Voir la réflexion d'ensemble de T. H. TULINIUS, *La « Matière du Nord ». Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle*, Paris, 1995, sur le rôle social de la fiction littéraire dans la littérature islandaise.

tuels dont la diversité éclate actuellement au grand jour[55] ; les manières de penser et les modalités d'expression – par exemple la rhétorique – sont aussi au cœur de la réflexion des chercheurs. Ces préoccupations ont non seulement considérablement élargi le champ de la documentation disponible comme source du discours – il en est ainsi des sagas et des textes littéraires en général[56] ; les représentations iconographiques commencent également a être prises en compte –, mais elles s'insèrent dans des problématiques nouvelles : le rôle de la parole et de la diffusion de l'écrit dans le dialogue au sein de la société politique[57], celui des rituels dans la construction idéologique et la mise en scène du pouvoir[58]...

Deux articles présentés ici illustrent plus particulièrement ces aspects. Dans un contexte particulier, qui est celui d'une royauté élective, Corinne Péneau montre la complexité des discours de légitimation et de contestation du pouvoir royal en Suède. Dans les révélations dites « politiques » de sainte Brigitte, c'est toute la réflexion idéologique élaborée au XIVe siècle et nourrie de la pensée antérieure, qu'elle soit théologique ou juridique, qui est mise à contribution. À la fois éloge du roi idéal, du « *rex justus* », roi de paix et de justice, incarnation du Christ sur terre et expression de sa volonté, mais soumis à la Loi de Suède, et condamnation, d'abord symbolique avant d'être effective, du roi injuste et traître envers Dieu et son peuple, le discours de Brigitte révèle l'ambiguïté du système monarchique suédois. Il révèle aussi la mise en scène du pouvoir et de la parole – parole de Dieu et parole du « peuple », entendons l'aristocratie de conseil –, dans l'espace public suédois.

La réflexion sur les instruments de pouvoir se fait plus pragmatique avec la lettre d'instructions au jeune roi Erik, de la reine Marguerite, étudiée par Raphaëlle Schott : elle exprime bien certaines des évolutions constatées autour de 1400. Ce texte célèbre, dont la teneur et l'efficacité réelles ne sont pas totalement élucidées, permet d'approcher la pratique du gouvernement par une souveraine dont on sait qu'elle chercha à imposer aux différentes aristocraties de l'Union un pouvoir central fort et une gestion efficace, mais il

55. De nombreux ouvrages paraissent actuellement sur les transferts culturels entre le Nord et l'Europe. Cf. *supra*, note 32. Un exemple : la réévaluation des interpénétrations du droit canon – et, par son intermédiaire, du droit romain – et des droits nationaux dans l'élaboration des lois nationales, dans *How Nordic are the Nordic Medieval Laws*, D. TAMM et H. VOGT éd., Copenhague, 2004.

56. Parmi les textes aisément accessibles en traduction française ayant fait l'objet d'une analyse du discours politique : *Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise (première moitié du XIVe siècle).* Introduction, traduction et commentaires de C. PÉNEAU, Paris, 2005 ; *Le miroir royal*, traduit du vieux norvégien par E. M. JÓNSSON, s.l., 1997 (voir S. BAGGE, *The Political Thought of The King's Mirror*, Odense, 1987) ; cf. aussi, *supra*, notes 5, 6 et 10. Une réflexion solide sur les conceptions du pouvoir royal développées dans les sagas : S. BAGGE, *From gang leader to the Lord'anointed. Kingship in Sverris saga and Hákonar saga*, Odense, 1996.

57. S. BAGGE, « On the Far Edge of Dry Land... », *op. cit.* (note 32).

58. Par exemple H. MONCLAIR, *Forestillinger om kongen i norsk middelalder genom ritualene og symbolene rundt ham*, Oslo, 1995.

révèle aussi en filigrane les limites et résistances auxquelles ces efforts se heurtaient, même dans son royaume héréditaire. Autant que la réaffirmation de la souveraineté royale sur les terres, les châteaux, les droits, dont l'inaliénabilité est un principe ancien et constamment réaffirmé[59], c'est la gestion concrète, « technique » de la souveraineté qui est au centre des instructions. Elles proposent ainsi un nouveau discours sur l'art de gouverner, qui fait de la prudence et de l'habileté les qualités indispensables pour bien régner.

Discours sur les femmes, discours des femmes

L'histoire des femmes a connu dans les pays nordiques un engouement assez précoce[60]. Elle a plutôt mis en exergue l'idée que le rôle des femmes dans l'espace privé et public (si l'on accepte cette distinction assez artificielle au Moyen Âge) avait notablement diminué avec l'introduction du christianisme et des principes du droit canonique et, paradoxalement, le rapport des femmes au pouvoir politique a peu suscité un intérêt spécifique[61]. Beaucoup de femmes parcourent ce dossier, et l'article de Jenny Jochens, qui leur est entièrement consacré, s'interroge sur leurs relations avec l'autre sexe et les principaux atouts – la libre disposition des biens, la séduction et le conseil – dont elles usaient pour intervenir sur la scène du pouvoir : épouses et veuves de l'aristocratie, princesses à marier, reines, concubines. S'il ne fait guère de doute qu'elles furent le plus souvent les instruments, étroitement contrôlés, d'un accroissement du pouvoir des hommes – pour les chefs de lignage et de clan, une union royale de leurs filles, même de la main gauche, constituait une stratégie de consolidation de leur puissance sociale et politique –, il convient peut-être d'examiner à nouveau ces outils de pouvoir que le discours masculin avait tendance à déprécier.

59. Il se trouve développé au XIIIe siècle dans le *Konungs skuggsjá*. Voir *Le miroir royal*, *op. cit.* (note 56).

60. La contribution de N. DAMSHOLT, « Women in medieval Danmark. A study in rape », dans *Danish Medieval History : New currents*, N. SKYUM-NIELSEN et N. LUND éd., Copenhague, 1981, p. 71-93, rappelle les principales étapes de l'histoire des femmes au Danemark. Cf. du côté suédois : L. CARLSSON, *« Jag giver dig min dotter ». Trolovning och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia*, Lund, 1965. Longtemps consacrée en priorité à l'époque viking (J. JOCHENS, *Women in Old Norse Society*, Londres, 1995), l'histoire des femmes a plus récemment étendu ses investigations aux siècles suivants et s'insère de plus en plus dans la réflexion sur les genres. Cf., entre autres, B. SAWYER, *Kvinnor och familj i det forn- och medeltidiga Skandinavien*, Skara, 1992 ; I. DÜBECK, « Women, Weddings and Concubines in Medieval Danish Laws », *Scandinavian Journal of History*, 17, 1992, p. 315-322 ; *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*, K. MELBI, A. PYLKKÄNEN et B. ROSENBECK éd., Copenhague, 1999. Parmi les nombreux travaux de T. NORS, voir en particulier « Ægteskab og politik i Saxos *Gesta Danorum* », *Historisk Tidsskrift*, 98, 1998, p. 1-33.

61. Il est significatif que la récente mise au point sur la noblesse danoise, qui se consacre pour l'essentiel aux fondements et à l'exercice de la puissance nobiliaire, n'aborde qu'incidemment « l'autre moitié de la noblesse », à propos des stratégies matrimoniales des grandes familles de magnats, visant à promouvoir leurs objectifs politiques dans le cadre de l'Union, stratégies contrôlées par les chefs de lignage. Voir P. ENEMARK, « Adelige Ægteskaber med unionspolitisk sigte, *ca.* 1420-1460 », dans *Riget, Magten og Æren*, *op. cit.* (note 33), p. 140-178.

C'est un lieu commun de dire que les femmes sont connues à travers le prisme déformant du discours masculin. Notre dossier présente néanmoins des prises de parole directes émanant des femmes : les révélations de sainte Brigitte, exemple exceptionnel de parole féminine [62], la lettre d'instruction de la reine Marguerite, voire le petit nombre d'inscriptions runiques commanditées par les femmes, témoignages de leur rôle social et public important aux XIe et XIIe siècles. Le problème est de savoir si ces femmes, exceptionnelles à plus d'un titre, ont perçu le pouvoir différemment des hommes. Le discours de mystique et de prophétesse de Brigitte présente des conceptions idéologiques qui sont celles de son époque, montrant sa parfaite assimilation des grandes tendances européennes concernant la légitimation du pouvoir royal, et des conceptions de l'élite de pouvoir dont elle est issue : l'aristocratie suédoise et son arsenal conceptuel. Quelle fut d'ailleurs l'efficacité réelle de sa parole ? Rien ne permet de dire qu'elle a influencé directement la destitution du roi Magnus Eriksson [63]. Les grandes figures de reine – et la manière dont leur gouvernement a pu être perçu – montrent qu'elles ont adopté des principes de commandement proprement masculins : au XIIe siècle, la reine Marguerite (Margrete Ingesdatter) a secondé son époux le roi Niels, et l'aurait même avantageusement remplacé, dit – peut-être perfidement – le chroniqueur ; trois siècles plus tard, la reine Marguerite (Margrete Valdemarsdatter) a été considérée par sa fermeté et son sens politique comme la digne héritière de son père, Valdemar Atterdag, et elle n'apporte pas dans ses instructions au jeune roi Erik un point de vue féminin sur l'art de gouverner.

Il semble donc qu'il soit très difficile de distinguer une catégorie du pouvoir politique qui soit essentiellement féminin. Le pouvoir des femmes reste, aussi dans le Nord, un champ encore largement à défricher.

Élisabeth MORNET, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, LAMOP, 17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris

Jean-Marie MAILLEFER, Université Paris IV Sorbonne, UFR d'Études germaniques, département d'études nordiques, Centre universitaire Malesherbes, 108, bd Malesherbes, 75017 Paris

62. Les interférences induites par son entourage masculin, et notamment par Alfonso Pecha qui compila ses Révélations, sont nombreuses ; cependant, quelques textes originaux permettent de connaître un point de vue qui lui était sans doute plus personnel.

63. Il est à noter, comme le souligne Corinne Péneau, que cette parole fut récupérée au XVe siècle, dans un contexte de crise du pouvoir.

Bibliographie

Il ne saurait être question de proposer la bibliographie en langues nordiques sur la question. Elle est innombrable. Seuls, quelques ouvrages récents, particulièrement importants, ont été retenus. Figurent donc ici des ouvrages et des articles accessibles, publiés en allemand, anglais et français durant les quarante dernières années. La liste ne prétend pas être exhaustive. Pour les traductions de sources on se reportera aux notes de l'introduction et des différents articles.

K. HELLE, « Anglo-Norwegian relations in the reign of Håkon Håkonsson (1217-1263) », *Mediaeval Scandinavia*, 1, 1968, p. 101-114.

N. DAMSHOLT, « Kingship in Danish royal diplomas », *Mediaeval Scandinavia*, 3, 1970, p. 66-108.

Acta Visbyensia, 4. *Kultur und Politik im Ostseeraum und im Norden 1350-1450*, Kungsbacka, 1971.

B. FRITZ, *Hus, land och län. Förvaltningen i Sverige (1250-1434)*, 2 vol., Stockholm, 1972-1973.

L. E. PETERSEN, « Monarchy and nobility in Norway in the period around 1500 », *Medieval Scandinavia*, 7, 1974, p. 126-155.

A. E. CHRISTENSEN, *Kongemagt og aristokrati, Epoker 1. Middelalderlig dansk statopfattelse indtil unionstiden*, Copenhague, 1976 (1re éd. 1945).

T. RIIS, *Les institutions politiques centrales du Danemark, 1100-1332*, Odense University Studies in History and Social Sciences, 46, Odense, 1977.

T. LINDKVIST, « Swedish medieval society : Previous Research and Recent Developments », *Scandinavian Journal of History*, 4, 1979, p. 253-268.

S. SUVANTO, « Medieval Studies in Finland », *Scandinavian Journal of History*, 4, 1979, p. 287-304.

K. HELLE, « Norway in the High Middle Ages : Recent Views on the Structure of Society », *Scandinavian Journal of History*, 6, 1981, p. 161-189.

N. SKYUM-NIELSEN et N. LUND éd., *Danish Medieval History : New currents*, Copenhague, 1981.

E. ALBRECTSEN, *Herredømmet over Sønderjylland, 1375-1404*, Copenhague, 1982.

B. P. MCGUIRE, *The Cistercians in Denmark : their Attitude, Roles and Functions in Medieval Society*, Cistercian Studies Series, 35, Kalamazoo, 1982.

B. SAWYER, « Valdemar, Absalon and Saxo : Historiography and politics in medieval Denmark », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 63, 1985, p. 685-705.

S. BAGGE, « The Formation of State and Concepts of Society in 13th Century Norway », dans E. Vestergaard éd., *Continuity and Change. Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages. A Symposium*, Odense, 1986, p. 46-59.

S. BAGGE, *The Political Thought of The King's Mirror*, Odense, 1987.

H. SCHÜCK, « Sweden's Early Parliamentary Institutions from the Thirteenth Century to 1611 », dans M. F. Metcalf éd., *The Riksdag : A History of the Swedish Parliament*, Stockholm, 1987, p. 5-60.

J. L. BYOCK, *Medieval Iceland : Society, Sagas and Power*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988.

R. M. KARRAS, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*, New Haven-Londres, 1988.

É. MORNET, « Âge et pouvoir dans la noblesse danoise (vers 1360-vers 1570) », *Journal des Savants*, janvier-juin 1988, p. 121-154.

A. ANDRÉN, « State and town in the Middle Ages : The Scandinavian Experience », *Theory and Society*, 18, 1989, p. 585-609.

S. BAGGE, « State building in medieval Norway », *Forum for utviklingsstudier*, 1989, p. 129-146.

O. DAHL, *Norsk historieforskning i det 19. og 20. århundre*, Oslo, 1990 (4[e] éd.).

E. HOFFMANN, « Coronations and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia », dans J. M. Bak éd., *Coronations. Medieval and early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley (California), 1990, p. 125-151.

A. HÄRDELIN et M. HEDLUND, *The Monastic Library of Medieval Vadstena*, Acta Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis, 29, Uppsala, 1990.

T. LINDKVIST, « Social and Political Power in Sweden, 1000-1300 : Predatory Incursions, Royal Taxation and the Formation of a Feudal State », dans *Social Approaches to Viking Studies*, R. Samson éd., Glasgow, 1991, p. 137-145.

I. DÜBECK, « Women, Weddings and Concubines in Medieval Danish Laws », *Scandinavian Journal of History*, 17, 1992, p. 315-322.

L. ERSGÅRD *et al.*, *Rescue and Research : Reflections of Society in Sweden, 700-1700 AD*, Stockholm, 1992.

J. FRANCE, *The Cistercians in Scandinavia*, Kalamazoo, 1992 (Cistercan Studies Series, 131).

T. HILL, *Könige, Fürsten und Klöster. Studien zu den dänischen Klostergründungen des 12. Jahrhunderts*, Kieler Werkstücke A : Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte, 4, Francfort-Berne-New York-Paris, 1992.

É. MORNET, « Les chanoines de Roskilde au service des pouvoirs du début du XIV[e] siècle au milieu du XVI[e] siècle », dans *I canonici al servizio dello stato in Europa, secoli XIII-XVI*, Ferrare-Modène, 1992, p. 183-205.

O. J. BENEDICTOW, *The Medieval Demographic system of the Nordic Countries*, Oslo, 1993.

A. GÖTLIND, *Technology and Religion in medieval Sweden*, Göteborg, 1993.

P. PULSIANO éd., *Medieval Scandinavia : an Encyclopedia*, New York-Londres, 1993.

B. et P. SAWYER, *Medieval Scandinavia : From Conversion to Reformation*, The Nordic Series, 17, Minneapolis, 1993.

Z. H. NOWAK, « Zum National- und Staatsbewußtsein im Spätmittelalterlichen Dänemark », dans A. CZACHAROWSKI éd., *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und inder Neuzeit*, Torun, 1994.

I. ØYE éd., *Bergen and the German Hansa*, Bergen, 1994.

N. BJØRGO *et al.*, *Norsk utenrikspolitiks historie*, 1, Oslo, 1995.

T. LINDKVIST, « The Peasantry and peasant communities in Medieval Sweden », dans *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris, 1995, p. 387-398.

J. V. SIGURDHSSON, « The Icelandic aristocraty after the Fall of the Free State », *Scandinavian Journal of History*, 20, 1995, p. 153-166.

T. RIIS éd., *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes*, 1, Odense University Studies in History and Social Sciences, 186, Odense, 1995.

O. J. BENEDICTOW, « The Demography of the Viking Age and the High Middle Ages in the Nordic Countries », *Scandinavian Journal of History*, 21, 1996, p. 151-182.

H. LERDAM, *Danske len og lensmaend*, 1370-1443, Copenhague, 1996.

B. POULSEN, « Royaumes à la périphérie de l'Europe : la Scandinavie médiévale et moderne », dans *Systèmes économiques et finances publiques*, R. BONNEY dir., Paris, 1996 (Les origines de l'État moderne en Europe), p. 87-109.

A. WASKO, *Frömmigkeit und Ritteridee im Lichte der schwedischen ritterlichen Testamente aus dem 14. Jahrhundert. Zur Verbreitung des Testaments und des Testamentsbegriffs in Schweden*, Cracovie, 1996.

S. BAGGE, « Oratory and politics in the sagas », dans *L'histoire et les nouveaux publics dans l'Europe médiévale (XIIIe-XVe siècles)*, J.-P. GENET éd., Paris, 1997, p. 215-228.

D. HARRISON, « Murder and Execution within the Political Sphere in Fifteenth-Century Scandinavia », *Scandia*, 63, 1997, p. 259-279.

L. O. LARSSON, *Kalmarunionenstid : Från drottning Margareta till Kristian II*, Stockholm, 1997.

C. ANZ, *Gilden im mittelalterlichen Skandinavien*, Veröffentlichen des Max-Planck-Institut für Geschichte, 139, Göttingen, 1998.

S. IMSEN et G. VOGLER, « Autonomie des communautés et résistance paysanne en Europe du Nord et en Europe centrale », dans *Résistance, représentation et communauté*, P. BLICKLE dir., Paris, 1998 (Les origines de l'État moderne en Europe), p. 7-84.

T. LINDKVIST, « Bishops, kings and aristocrats in the making of an European society of Sweden », dans N. BLOMQVIST éd., *Culture, Clash or Compromize. The Europeanization of the Baltic Sea Area 1100-1400 AD*, Acta Visbyensia, 11, Visby, 1998, p. 292-303.

Sv. NORR, *To Rede and to Rown. Expressions of Early Scandinavian Kingships in written sources*, Uppsala, 1998.

H. ROELVINK éd., *Franciscans in Sweden. Medieval Remnants of Franscican Activities*, Assen, 1998.

S. BAGGE, « The Structure of the Political Factions in the Internal Struggles of the Scandinavian Countries During the High Middle Ages », *Scandinavian Journal of History*, 24, 1999, p. 299-320.

H. BENGTSSON, *Den höviska kulturen i Norden 1100-1500. En konsthistorisk undersökning*, Stockholm, 1999.

N. BRACKE, *Die Regierung Waldemars IV. Eine Untersuchung zum Wandel von Herrschaftsstrukturen im spätmittelalterlichen Dänemark*, Kieler Werkstücke, Reihe A : Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte, 21, Francfort-sur-le-Main, 1999.

M. KORPIOLA éd., *Nordic Perspectives on medieval Canon Law*, Publications of the Mathias Calonius Society, II, Saarijärvi, 1999.

J.-M. MAILLEFER, *Chevaliers et princes allemands en Suède et en Finlande à l'époque des Folkungar (1250-1363)*, Kieler Werkstücke Reihe D : Beiträge zur Europaïschen Geschichte des späten Mittelalters, 10, Francfort-sur-le-Main, 1999.

J. V. SIGURDHSSON, *Cheftains and power in the Icelandic Commonwealth*, Odense, 1999.

S. DALGÅRD, *Poul Laxmands Sag. Dyk i dansk historie omkring år 1500*, Copenhague, 2000.

L. I. HANSEN éd., *Family, Marriage and Property Devolution in Middle Ages*, Tromsø, 2000.

L. HERMANSON, *Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark*, Avhandlingar från Historiska institutionen, Göteborgs universitet, 24, Göteborg, 2000.

T. LINDKVIST, « Droit et genèse de l'État dans la Suède médiévale : royauté et communautés », dans *Justice et législation*, A. PADOA-SCHIOFFA dir., Paris, 2000, p. 251-270.

O. VÉSTEINSSON, *The christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford, 2000.

E. ALBRECTSEN, K.-E. FRANDSEN, G. LUND, *Danmarks Udenrigspolitikshistorie*, 1. *Konger og Krige 700-1648*, Copenhague, 2001.

S. BAGGE, « Law and Justice in Norway in the Middle Ages : A Case Study », dans *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, L. BISGAARD, C. S. JENSEN, K. V. JENSEN, J. LIND éd., Odense University Studies in History and Social Sciences, 234, Odense, 2001, p. 73-85.

P. INGESMAN et J. V. JENSEN dir., *Riget, magten og æren. Den danske Adel 1350-1660*, Århus, 2001.

K. V. JENSEN, « A Knight in Town », dans *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, L. BISGAARD, C.S. JENSEN, K. V. JENSEN, J. LIND éd., Odense University Studies in History and Social Sciences, 234, Odense, 2001, p. 139-144.

M. KAUFHOLD, *Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.-13. Jh.)*, Darmstadt, 2001.

K. SALONEN, *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala, 1448-1527*, Helsinki, 2001.

O. FERM, *State-formative Tendencies, Political Struggle and the Rise of Nationalism in Late Medieval Sweden*, Stockholm, 2002 (*Runica et Mediaevalia, Lectiones*, 2).

J. N. RASMUSSEN, *Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter*, Kevelaer, 2002.

K. HELLE éd., *The Cambridge History of Scandinavia*, 1. *Prehistory to 1520*, Cambridge, 2003.

J. CHRISTENSSON réd., *Signums svenska kulturhistoria. Medeltiden*, Lund, 2004.

D. HARRISON, *Uppror och Allianser. Politiskt våld i 1400-Talets svenska bondesamhälle*, Lund, 2004.

D. TAMM et H. VOGT éd., *How Nordic are the Nordic Medieval Laws*, Copenhague, 2004.

O. FERM, « *Schacktavelslek.* An Internationell Bestseller and its adaptation into Swedish », dans *Chess and Allegory in the Middle Ages*, O. FERM, V. HONEMANN éd., Stockholm, 2005 (*Runica et Mediaevalia, Scripta minora*, 12), p. 281-328.

H. SCHÜCK, *Rikets råd och män. Herredag och råd i Sverige 1280-1480*, Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, Historiska Serien, 23, Stockholm, 2005.

Médiévales 50, printemps 2006, p. 29-46

Stéphane COVIAUX

LES ÉVÊQUES NORVÉGIENS ET LES IDÉES POLITIQUES D'OCCIDENT AU XIIe SIÈCLE

Commencée au plus tard au xe siècle, la christianisation de la Norvège fut un processus long et complexe, qui ne prit pas fin avec la conversion des rois, aux alentours de l'an mil [1], ni avec l'inscription officielle du christianisme dans les lois du royaume, que l'on doit sans nul doute à l'activité du roi Olaf Haraldsson (1015-1030) [2]. Conçue comme l'un des éléments de l'intégration de la Norvège dans l'Occident chrétien, elle se poursuivit dans la seconde moitié du xie siècle, marquée par l'émergence progressive des structures diocésaines [3], et tout au long du xiie siècle. On en verra la preuve dans deux textes datant de la fin de ce siècle, qui, quoique très différents par leur nature, attestent l'un et l'autre la diffusion en Norvège d'idées et de représentations empruntées à la réflexion politico-religieuse occidentale.

Le premier date du pontificat de l'archevêque Eystein Erlendsson, qui, de 1161 à 1188, constitua une étape essentielle dans la consolidation de la jeune Église norvégienne [4]. Il s'agit d'une décrétale du pape Alexandre III, envoyée en réponse à une question qui lui avait été posée au sujet de la donation de Constantin [5], dont nul n'ignore l'importance dans la réflexion

1. Selon la tradition nordique, le premier roi chrétien de Norvège fut Håkon le Bon (vers 935-961). Les plus importants rois missionnaires furent cependant Olaf Tryggvason (995-1000) et Olaf Haraldsson (1015-1030), baptisé en Normandie en 1013.

2. Olaf Haraldsson termina l'œuvre de conversion de la Norvège, commencée par ses prédécesseurs. D'après les plus anciennes lois de Norvège, il fit du christianisme la religion officielle du royaume de Norvège au cours d'une assemblée tenue à Moster, vers 1022 (G. A. BLOM, « St. Olavs lov », dans *Olav – konge og helgen, myte og symbol*, Oslo, 1981, p. 63-83).

3. S. COVIAUX, *Christianisation et naissance d'un épiscopat : l'exemple de la Norvège du xe au xiie siècle*, Thèse d'Histoire, université Paris I Panthéon-Sorbonne, novembre 2003, 2 vol., 598 p. (dactyl.), p. 349-412.

4. E. GUNNES, *Erkebiskop Øystein. Statsmann og kirkebygger*, Oslo, 1996.

5. On trouvera une édition de cette décrétale dans W. HOLTZMANN, « Krone und Kirche in Norwegen im 12. Jahrhundert », *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, t. 2, 1938, p. 385.

théorique sur les rapports entre les pouvoirs temporel et spirituel au Moyen Âge[6]. Le second archevêque de Nidaros (l'actuelle Trondheim), acquis aux idées théocratiques développées à Rome depuis le temps de la réforme grégorienne, ne pouvait manquer de s'y intéresser[7].

Le second texte est connu sous le titre de *Discours contre les évêques* et daté des années 1190[8] ; comme son titre l'indique, ce pamphlet contient une violente charge polémique contre les évêques norvégiens, dans le contexte des luttes acérées qui opposaient alors le roi Sverre (1177-1202) et l'Église, en la personne du successeur d'Eystein Erlendsson, Erik Ivarsson (1188-1205), présenté par des sources quelque peu tendancieuses comme un prélat intransigeant et volontiers colérique. Le roi entendait revenir sur le principe de la liberté des élections épiscopales, officiellement établi en Norvège en 1152-1153, à l'occasion de la fondation de la province ecclésiastique de Nidaros[9]. Dans une étude importante, Erik Gunnes a montré tout ce que le *Discours* devait aux courants idéologiques occidentaux[10]. Il y voit l'expression d'une conception théocratique de la royauté, mâtinée d'influences carolingiennes : la royauté y est ainsi définie comme un office, constitué pour le bien commun, ce qui renvoie sans doute au *ministerium* carolingien. Ajoutons à cela que, dans sa démonstration, l'auteur du *Discours* mobilise des images et des arguments qui appartiennent au fond commun de la réflexion théologique et politique du XIIe siècle[11]. En son début, par exemple, il utilise l'image de l'Église constituée comme un corps, dont la tête est le Christ, les yeux les évêques, institués pour montrer le droit chemin, et dont le cœur est le roi, chargé pour son compte de veiller sur tous les autres membres. Enfin, il fait une très large utilisation du *Décret* de Gratien, dont les études de Vegard Skånland ont montré la précoce diffusion en Norvège, probablement vers 1160[12]. Cette utilisation est paradoxale, car Sverre revendiquait pour lui-même le droit de nommer les évêques de son royaume, contrairement à la liberté octroyée à l'Église norvégienne par le légat Nicolas Breakspear en 1152-1153, à l'occasion de la fondation de la province de Nidaros, et au courant réformateur inspiré par les papes depuis la seconde moitié du XIe siècle.

6. M. PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 36-37.

7. E. VANDVIK, « *Donatio Constantini* and Early Norwegian Church Policy », *Symbolae Osloenses*, t. 31, 1955, p. 131-137 ; *ID.*, « Konstantins dåp og Magnus Erlingssons kroning », *Historisk Tidsskrift* (désormais abrégé en : *HT*), t. 37, 1954-1956, p. 121-129.

8. *En tale mod Biskoperne : et politisk Stridsskrift fra Kong Sverres Tid*, G. STORM éd., Christiania, 1885.

9. Sur ces questions, voir C. JOYS, *Biskop og konge. Bispevalg i Norge 1000-1350*, Oslo, 1948.

10. E. GUNNES, *Kongens ære. Kongemakt og kirke i En Tale mot biskopene*, Oslo, 1971.

11. D. KALIFA, « Le *Discours contre les évêques*, avatar norvégien du conflit entre le Sacerdoce et l'Empire », *Mémoires de la Société pour l'Histoire du droit et des institutions des anciens États bourguignons, comtois et romands*, t. 34, 1977, p. 22-34.

12. V. SKÅNLAND, *Det eldste norske provinsialstatutt*, Bergen-Oslo-Tromsø, 1969.

Ces deux exemples montrent que, dans un contexte d'affirmation de l'Église puis de tensions entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, à la fin du XIIe siècle, la réflexion norvégienne sur les pouvoirs emprunta force idées et arguments à la pensée occidentale, en pleine ébullition depuis la réforme grégorienne. Notre ambition sera de déterminer à quel rythme ces idées ont pénétré en Norvège et de quelle responsabilité on peut créditer les évêques dans leur diffusion.

La première moitié du XIIe siècle : le temps de la gestation (1103-1152)

La première moitié du XIIe siècle est assurément la période la moins bien documentée de l'histoire de l'Église norvégienne médiévale. Ce fut pourtant une époque cruciale dans sa gestation, si l'on en juge par les événements des années 1152-1153, qui la virent s'émanciper de la métropole danoise de Lund, dont les évêques norvégiens étaient les suffragants depuis 1103, et se constituer en province ecclésiastique autonome comprenant onze diocèses, autour de la métropole de Nidaros, tandis que le légat pontifical Nicolas Breakspear imposait d'importantes réformes, à commencer par l'adoption du principe de la liberté des élections épiscopales [13]. Jusqu'à cette date, les rois, soit nommaient directement les évêques, soit pesaient de tout leur poids dans leur désignation, sans qu'apparemment cette situation fît scandale à Rome, à Lund ou en Norvège [14]. C'est qu'à cette époque les fonctions épiscopales faisaient partie d'un complexe système de distribution des honneurs destiné à créer ou à entretenir des réseaux de pouvoir utiles au roi, au même titre que la concession de terres confisquées à l'ennemi [15]. Contre la protection et les revenus qui leur étaient accordés, les évêques étaient au service du roi,

13. A. BUGGE, « Kirke og stat i Norge 1152-1164 », *HT*, t. 24, 1916, p. 169-212 ; A. O. JOHNSEN, *Studier vedrørende kardinal Nicolas Breakspears legasjon til Norden*, Oslo, 1945 ; *ID.*, *On the background for the establishment of the Norwegian Church Province : some niew viewpoints*, Oslo, 1967 (Avhandlinger utgitt av Det norske Vitenskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, Ny Serie, 11). Cette réforme permit la progressive émergence de chapitres cathédraux au cours de la seconde moitié du XIIe siècle. Voir M. HÜBERT, *Nogen undersøkelser om de norske domkapitler væsentlig indtil 1450*, Kristiania, 1922 (Avhandlinger fra Universitetets Historiske Seminar, 6), p. 18-22.

14. C. JOYS, *Biskop og konge...*, *op. cit.*, p. 68-78. Malgré le manque de sources, certains indices laissent penser sans risque d'erreur que les rois jouaient un rôle de premier plan dans l'élection des évêques. On peut évoquer notamment la désignation du premier évêque des Féroé, Arnald. Selon une source tardive, le *Grœnlendingaþáttr*, les habitants de l'île, désireux de recevoir un évêque, s'adressèrent au roi de Norvège Sigurd Pèlerin de Jérusalem (1103-1130) ; ce dernier leur donna satisfaction en choisissant Arnald et en l'envoyant au Danemark pour qu'il fût consacré par l'archevêque Asser (*Flateyjarbók. En samling af norske konge-sagaer med inskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*, FINNUR JÓNSSON éd., vol. III, Copenhague, 1868, p. 445-446).

15. Sur l'existence de ces réseaux de pouvoir, précocement constitués par les rois de Norvège, voir S. BAGGE, « Mellom kildekritikk og historisk forskning. Olav den hellige, aristokratiet og rikssamlingen », *HT*, t. 81, 2002, p. 173-212.

qui les chargeait de missions diverses, notamment diplomatiques. À l'heure où la « Querelle des Investitures » battait encore son plein plus au sud, les idées maîtresses de la réforme grégorienne ne s'étaient donc pas encore imposées en Norvège. Cependant, malgré la pénurie documentaire qui caractérise cette période [16], plusieurs indices suggèrent que les évêques norvégiens, en raison des liens nombreux qu'ils entretenaient avec le reste de l'Occident chrétien, se familiarisèrent alors progressivement avec les idées de réforme et avec les conceptions théocratiques alors en vogue à Rome, et qu'ils devinrent porteurs d'un désir de réforme générale du pouvoir royal et de la société.

Au moins quatre évêques de la première moitié du XIIe siècle semblent avoir été animés par ce désir. Le premier d'entre eux fut Simon de Nidaros, dont les dates de pontificat ne peuvent être données avec précision, mais auquel une liste épiscopale attribue la responsabilité de l'introduction de la dîme [17]. Mais selon les sagas, ce fut le roi Sigurd « Pèlerin de Jérusalem » (1103-1130), qui prit cette initiative, après son retour de Terre sainte en 1115 [18]. Il faut certainement comprendre que l'évêque Simon, en accord avec le roi, introduisit la dîme dans le diocèse de Nidaros, avant qu'elle ne soit étendue ultérieurement aux autres diocèses [19]. Il s'agissait là d'une innovation capitale, qui d'une part permettait aux évêques de bénéficier de revenus importants, et qui d'autre part leur offrait une certaine indépendance économique vis-à-vis du pouvoir royal, condition nécessaire à toute action réformatrice [20].

16. Pour l'essentiel, les évêques de la première moitié du siècle, placés à la tête des diocèses de Nidaros, Bergen, Oslo, puis, à partir de 1125 environ, de Stavanger, ne sont connus que par leurs noms. La plupart du temps, en effet, nous ne connaissons leur existence que grâce à un ensemble de listes épiscopales compilées en Islande au XIVe siècle (*Diplomatarium islandicum* [désormais *DI*], vol. III, Copenhague-Reykjavík, 1860, p. 20-39). À cette documentation de médiocre qualité on peut ajouter quelques indices glanés dans les sagas et dans les plus anciennes lois de Norvège.

17. *DI*, vol. III, n° 11B, p. 25.

18. Au chapitre 11 de la *Saga des fils de Magnus*, Snorri Sturluson raconte ainsi comment le roi Sigurd, après avoir reçu de Baudouin de Jérusalem un fragment de la Vraie Croix, s'engagea à soutenir le christianisme, à établir un siège archiépiscopal en son royaume, à déposer la relique auprès de celles de saint Olaf et à introduire la dîme en Norvège (SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, vol. 3, BJARNI AÐALBJARNARSON éd., Reykjavík, 1951 (Íslenzk Fornrit, 28), p. 250). Aux dires de l'écrivain islandais, Sigurd remplit cette dernière promesse (*ibid.*, chap. 19, p. 257-258).

19. On ignore tout de l'introduction de la dîme dans les autres diocèses norvégiens, mais on estime en règle générale, sur la foi des textes de lois, qu'elle était établie et acceptée au temps de Magnus Erlingsson, passé le milieu du XIIe siècle. Voir L. HAMRE, « Tiend », dans *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid* (désormais *KLNM*), t. 18, Copenhague, 1973, col. 281.

20. Les rares indices relatifs à la fondation des diocèses laissent penser que les premiers évêques furent fixés dans des domaines royaux dotés de comptoirs commerciaux, dont une partie des revenus étaient affectée à leur usage. Selon l'historienne Lesley Abrams, les premières églises épiscopales ne furent ainsi guère plus que des chapelles royales. Voir L. ABRAMS, « Eleventh-Century missions and the early stages of ecclesiastical organization in Scandinavia », dans C. HARPER-BILL éd., *Anglo-Norman Studies*, XVII. *Proceedings of the Battle Conference 1994*, Woodbridge, 1995, p. 36.

Un conflit daté de 1128 montre à la fois la nécessité pour les évêques de s'affranchir quelque peu de la tutelle royale, et la volonté de certains d'entre eux de faire valoir en Norvège les règles matrimoniales édictées par l'Église d'Occident. Il s'agit de l'affaire du remariage du roi Sigurd qui, marié à la reine Malmfrid, décida alors pour des raisons inconnues d'épouser une certaine Cecilia, apparemment la fille d'un homme puissant[21]. L'évêque de Bergen Magni[22] refusa de célébrer ces noces, ce qui contraignit le roi à se rendre à Stavanger, plus au sud, pour réaliser son projet. L'évêque de cette cité, l'Anglais Reinald, accepta à contrecœur de se plier à ses ordres, moyennant une donation importante à son église[23]. Notons qu'en agissant ainsi, Sigurd ne contrevenait pas à la loi locale, celle du *thing* de Gulen, qui, dans sa version la plus ancienne, ne mettait pas d'obstacle réel à la dissolution des mariages : l'homme pouvait se séparer de son épouse par une simple déclaration faite devant deux témoins[24]. Ce n'est donc pas en gardien du droit local que l'évêque de Bergen s'opposa au roi, mais en défenseur du droit canonique, qu'il entendait faire primer sur celui du *thing* de Gulen, à l'heure où l'Église se préoccupait d'encadrer le mariage en en faisant un sacrement et une union indissoluble[25]. Bien qu'apocryphe, le discours que l'auteur de la *Morkinskinna* lui prête est significatif de cette tension entre droit local et droit canon : « Pourquoi as-tu décidé de faire cela dans notre diocèse, Sire, et ainsi de violer la loi de Dieu, la Sainte Église et notre diocèse[26] ? » On ne peut manquer ici d'établir un parallèle entre l'affaire du remariage du roi norvégien Sigurd et les déboires matrimoniaux du capétien Philippe Ier, une trentaine d'années plus tôt, et l'attitude de Magni de Bergen n'est pas sans rappeler celle d'Yves de Chartres qui, quelque peu isolé au sein de l'épiscopat français, avait condamné l'union de ce dernier roi avec Bertrade, du vivant de la reine Berthe[27]. L'obscur évêque Magni apparaît

21. L'affaire est relatée dans une compilation de sagas datant du XIIIe siècle, intitulée *Morkinskinna* (*Morkinskinna. Pergamentsbog fra første halvdel af det trettende aarhundrede, indeholdende en af de ældste optegnelser av norske kongesagaer*, C. R. UNGER éd., Christiania, 1867, p. 197-198).

22. Selon les listes épiscopales les plus fiables, Magni fut le troisième évêque de Bergen, après Bernard le Saxon et un certain Sven. Les dates de son pontificat ne sont pas connues.

23. L'évêque Reinald n'était guère en mesure de s'opposer au roi Sigurd, car son diocèse venait d'être créé grâce aux largesses de ce dernier (ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica*, vol. 5, M. CHIBNALL éd., Oxford, 1975, L. X, chap. 6, p. 220). Comme il obtint du roi d'importantes compensations pour la célébration du mariage, s'il faut en croire la *Morkinskinna* (*Morkinskinna...*, *op. cit.*, p. 197-198), tout laisse penser qu'il marqua fortement sa réprobation, comme son collègue de Bergen.

24. *Norges gamle Love indtil 1387*, vol. 1, R. KEYSER et P. A. MUNCH éd., Christiania, 1946, p. 29 ; J. HOVSTAD, *Heim, hov og kyrkje*, Oslo, 1948, p. 57-65 ; V. SKÅNLAND, « Skilmisse. Almen og Norge », dans *KLNM*, t. 15, Copenhague, 1970, col. 505-508 ; G. SANDVIK, « Ægteskab. Norge », dans *KLNM*, t. 20, col. 493-495.

25. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987.

26. « Hvi syndiz þer þat herra gøra þat i varri byscopsyslo oc svirirþir guz rett oc helga kirkio oc byscopdom varnn ? » (*Morkinskinna...*, *op. cit.*, p. 197).

27. G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1981, p. 7-26.

ainsi comme le précurseur des prélats qui, dans la seconde moitié du XIIe siècle, s'efforcèrent avec quelque succès de sacraliser l'institution matrimoniale en Norvège[28].

Enfin, certains évêques des années 1140 contribuèrent à l'introduction en Norvège du monachisme cistercien, hautement porteur des idées réformatrices. En 1146, l'évêque de Bergen Sigurd, le successeur de Magni, fonda en son diocèse le monastère de Lyse[29], et peut-être aussi Nonneseter, un monastère féminin[30]. L'année suivante, fut fondé le monastère de Hovedøya, sur une île au large d'Oslo, probablement par l'évêque de cette ville, un certain Vihjalm[31]. Ces quelques indices, bien que ténus, laissent penser que certains évêques norvégiens de la première moitié du XIIe siècle ne furent pas insensibles au vaste projet de réforme de la société et des pouvoirs mis en œuvre par les papes depuis la réforme grégorienne. Reste à savoir comment et au contact de qui ils avaient pu se familiariser avec lui.

Créditer Rome d'une responsabilité directe dans la diffusion des idées de réforme en Norvège semble impossible pour la première moitié du XIIe siècle. À la fin du siècle précédent, Grégoire VII avait bien tenté d'instaurer des liens entre la jeune Église norvégienne et la Curie, en demandant au roi Olaf le Pacifique de lui envoyer des clercs[32]. Mais cette démarche fut apparemment sans lendemain, et après la fondation de la province de Lund, en 1103, les papes ne semblent pas avoir cherché à développer de liens directs avec les évêques de Norvège[33] : aucun d'entre eux n'a reçu de lettres ou de diplômes pontificaux, aucun ne s'est rendu à Rome, alors que deux prélats du XIe siècle, Asgaut et Bernard, avaient fait ce voyage[34].

28. Pour mémoire, le dixième des « canons de Nidaros », daté par Vegard Skånland des années 1160, interdit toute séparation entre époux, sous peine d'anathème (A. O. JOHNSEN, *Fra ættesamfunn til statssamfunn*, Oslo, 1948, p. 239-267 ; V. SKÅNLAND, *Det eldste norske provinsialstatutt...*, *op. cit.*, p. 139-142).

29. A. O. JOHNSEN, « Biskop Sigurd av Bergen og grunnleggingen av Lyse Kloster », dans *De norske cisterciensklostre 1146-1264*, Oslo, 1977 (Det norske Videnskabs-Akademi, II. Hist.-Filos. Klasse, Avhandlinger, Ny Serie, 15), p. 13-24.

30. L. DAAE, « Om Bergens bispedømme i middelalderen », *HT*, t. 16, 1901, p. 243.

31. A. O. JOHNSEN, « Omkring grunnleggingen av klostra på Hovedøya », dans F. BIRKELI, A. O. JOHNSEN et E. MOLLAND, *Oslo bispedømme 900 år. Historiske studier*, Oslo, 1974, p. 40-42.

32. On a conservé une lettre datée du 5 décembre 1078 dans laquelle Grégoire VII demandait à tous les souverains scandinaves de lui envoyer de jeunes clercs, destinés à être formés à la Curie, probablement pour devenir ultérieurement évêques (*Diplomatarium Norvegicum* (désormais *DN*), t. VI, n° 1, p. 2). Il s'agissait vraisemblablement pour le pape de favoriser le développement d'un clergé scandinave, coupé de la métropole saxonne, dont le titulaire, l'archevêque Liemar, était un partisan de l'empereur, hostile aux idées réformatrices chères au pape.

33. W. SEEGRÜN, *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164)*, Neumünster, 1967 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 51), p. 96-97 ; H. E. J. COWDREY, « The Gregorian Reform in the Anglo-Norman Lands and in Scandinavia », dans A. M. STICKLER éd., *La riforma gregoriana e l'Europa : Congresso Internazionale, Salerno 20-25 maggio 1985*, Salerne, 1989, p. 334.

34. Ces voyages sont à notre avis à relier à la détermination des premiers diocèses norvégiens, à partir du milieu du XIe siècle. Asgaut fut le premier évêque d'Oslo, tandis que Bernard

Ce furent vraisemblablement les contacts qu'ils entretinrent avec l'étranger qui permirent aux évêques norvégiens de se familiariser avec le programme réformateur de la papauté. Une part significative de ceux qui avaient construit l'Église norvégienne au XIe siècle avaient été originaires d'Angleterre[35]. Leurs successeurs ont-ils amené de l'étranger la volonté de redéfinir l'équilibre des pouvoirs en Norvège ? Pour autant que l'on puisse connaître avec certitude les origines du haut clergé norvégien de la première moitié du XIIe siècle, ce qui est loin d'être le cas, il semble que les évêques étrangers se soient faits alors assez rares : parvenue à un certain degré de maturité, l'Église locale était désormais en mesure de recruter ses cadres en son sein[36]. L'Église anglaise continua cependant d'influer sur son développement : le premier évêque de Stavanger, Reinald, était d'origine anglaise, peut-être même de la région de Lincoln[37] ; l'évêque de Bergen, Sigurd (vers 1139-1156), désireux de fonder un monastère cistercien à Lyse, se rendit à Fountains, probablement en 1145[38]. Il n'est pas impossible non plus que deux évêques de ce temps aient été allemands[39].

Tout cela semble avoir joué à la marge, au regard de l'importance du rôle de la métropole de Lund dans la diffusion des idées de réforme. En effet, autant l'Église de Hambourg, à laquelle les évêques norvégiens avaient été attachés dès l'origine, avait été un foyer de résistance aux idées grégoriennes[40], autant la métropole danoise y fut d'emblée favorable. Son premier titulaire, Asser (1103-1137), devint même, aux dires de l'historien danois Aksel Christensen, « le premier représentant nordique du grégorianisme de

était installé à Selje par le roi Olaf le Pacifique, en 1068 (S. COVIAUX, *Christianisation et naissance...*, *op. cit.*, p. 389-392).

35. Le rôle prépondérant de l'Église anglo-saxonne dans la naissance de celle de Norvège a été mis en évidence dès la fin du XIXe siècle par Absalon Taranger (A. TARANGER, *Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske*, Kristiania, 1890). La Norvège n'en accueillit pas moins pour autant des évêques allemands, comme Bernard le Saxon, premier titulaire du siège de Selje-Bergen, et même un évêque normand, Rodulf, contemporain d'Olaf Haraldsson (S. COVIAUX, *Christianisation et naissance...*, *op. cit.*, p. 112-122 et p. 307-322).

36. Nous estimons que les rois Harald le Sévère (1047-1066) et Olaf le Pacifique (1066-1093) initièrent le recrutement local des évêques de Norvège (*ibid.*, p. 315-318).

37. La cathédrale de Stavanger ayant été dédiée à saint Swithun, révéré à Winchester, on a souvent écrit que Reinald était originaire du sud de l'Angleterre (L. DAAE, « Om Stavanger stift i middelalderen », *HT*, t. 15, 1899, p. 223). Plusieurs éléments nous conduisent à privilégier l'hypothèse d'une origine plus septentrionale : le nom Reinald semble attesté dans la région de Lincoln, cité qui, au demeurant, recelait une église Saint-Swithun (F. HILL, *Medieval Lincoln*, Cambridge, 1965, p. 36). Enfin, le roi Sigurd Pèlerin de Jérusalem connaissait cette région, dans laquelle il semble avoir séjourné sur le chemin de la Terre sainte (A. O. JOHNSEN, *Sigurd Jorsalfars opphold i England 1108-1109*, Oslo, 1984 (Det Norske Videnskaps-Akademi, II. Hist.-Filos. Klasse, Avhandlinger, Ny Serie, n° 19), p. 6).

38. A. O. JOHNSEN, *De norske cisterciensklostre...*, *op. cit.*, p. 72.

39. Il s'agit des évêques d'Oslo Geirard (début du XIIe siècle) et Vilhjalm (milieu du XIIe siècle). Cette hypothèse n'est cependant fondée que sur l'onomastique.

40. G. GLÆSKE, *Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als Reichsfürsten (937-1258)*, Hildesheim, 1962 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, 60), p. 98-120.

l'Église universelle[41] ». Des sagas épiscopales islandaises comme celle de Jón de Hólar le prouvent. On y lit en effet que l'archevêque s'efforça d'appliquer en Scanie les préceptes de la réforme pontificale et de contribuer au redressement de la discipline ecclésiastique[42]. Son successeur, Eskil (1137-1177), un ami personnel de Bernard de Clairvaux, responsable de la diffusion du monachisme cistercien dans toute la Scandinavie[43], fut également un partisan convaincu des idées réformatrices[44]. Si l'on en croit les sagas épiscopales islandaises, l'un et l'autre se préoccupèrent de les diffuser, non seulement en Scanie et au Danemark, mais aussi dans l'ensemble des diocèses soumis à leur autorité[45]. La Norvège n'échappa certainement pas à leur influence. Au moins deux évêques norvégiens se rendirent à Lund : il s'agit respectivement d'Ottar de Bergen, présent en Scanie en janvier 1135[46], et de son successeur, Sigurd, qui y participa en 1139 à un concile[47], en présence d'un légat pontifical nommé Theodewinus, vraisemblablement dépêché dans le Nord pour détacher définitivement la province de Lund de celle de Hambourg-Brême[48]. Les autres évêques durent probablement se rendre également en Scanie, même si les sources font ici défaut. Mais l'exemple de l'Islande, pour laquelle nous sommes mieux documentés grâce aux sagas épiscopales, soutient cette hypothèse : tous les évêques islandais élus entre 1103 et 1152 se rendirent en effet à Lund pour y être consacrés. Même les évêques des terres les plus éloignées firent ce voyage, à l'instar d'Arnald, désigné par le roi de Norvège Sigurd pour le Groenland et consacré par Asser en 1124[49].

41. A. E. CHRISTENSEN, « Archbishop Asser, the Emperor and the Pope. The first Archbishop of Lund and his struggle for the independance of Nordic Church », *Scandinavian Journal of History*, t. 1, 1976, p. 40.

42. Au huitième chapitre de la deuxième *Saga de Jón de Hólar*, on lit qu'Asser interdit à tous les clercs de la cathédrale de détourner leurs regards du chœur de la cathédrale pendant les offices (*Byskupa sögur*, vol. 1, GUDNI JÓNSSON éd., Reykjavík, 1953, p. 89).

43. C. WALLIN, « Ärkebiskop Eskil som klosterstiftare », *Scandia*, t. 27, 1961, p. 217-234.

44. A. E. CHRISTENSEN, « Eskil (Christiernsen) », dans *Dansk biografisk leksikon*, t. 4, Copenhague, 1980, p. 256-258.

45. Selon l'auteur de la *Saga de Jón de Hólar*, l'archevêque Asser contraignit l'évêque élu à rechercher auprès du pape Pascal II une dispense, parce qu'il avait été marié deux fois (*Byskupa sögur*, *op. cit.*, p. 90).

46. On le sait grâce à un diplôme donné par le roi Erik III le 6 janvier 1135 en l'église Saint-Laurent de Lund (*Diplomatarium Danicum* [désormais *DD*], I, 2, n° 63, p. 119-124). Le roi, récemment sorti vainqueur des guerres civiles qui ensanglantaient le Danemark depuis le début des années 1130, y remerciait Dieu en donnant des biens à cette église.

47. *DD*, I, 2, n° 77, p. 146-150.

48. En 1133, l'archevêque Adalbéron avait en effet obtenu du pape la restitution à l'Église de Hambourg des provinces de Lund et de Gniezno ; cette restitution, qui n'eut apparemment guère d'écho dans le Nord, fut temporaire, puisqu'en 1139 les droits des archevêques de Lund furent à nouveau confirmés (K. GORSKI, « Lund et Gniezno dans les années 1130-1139. Suppression et restitution de deux provinces ecclésiastiques », *Cahiers de Civilisation médiévale*, t. 19, 1976, p. 47-52). Le légat Theodewinus était vraisemblablement chargé d'officialiser cette nouvelle à Lund (J. BACHMANN, *Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Skandinavien (1125-1159)*, Berlin, 1913 (Historische Studien, 115), p. 58-59).

49. L'événement est commémoré par un certain nombre d'annales islandaises (*Islandske Annaler indtil 1578*, G. STORM éd., Christiania, 1888, p. 20, 59, 112, 320, 473).

Dans ces conditions, l'exemple et la fréquentation des archevêques de Lund ne purent que faire naître et croître au sein de l'épiscopat norvégien un désir de réforme, d'autant que les royaumes de Danemark et de Norvège se trouvaient l'un et l'autre confrontés depuis les années 1130 à une série de guerres civiles meurtrières et potentiellement dommageables pour le clergé [50]. L'indépendance de l'Église, placée au centre du programme réformateur grégorien, et passant notamment par la liberté des élections ecclésiastiques, devait lui permettre de s'ériger en arbitre et de faire taire les conflits [51]. Les deux archevêques entendirent faire valoir ce principe, en mettant en place des chapitres cathédraux, auxquels était réservée l'élection des évêques danois [52]. Asser fit ainsi rédiger en 1123 les *Consuetudines Lundenses*, qui organisaient le fonctionnement du chapitre de Lund sur le modèle des coutumes alsaciennes de Marbach ; elles constituaient la claire expression du désir de réforme de ce prélat, en ce qu'elles proscrivaient toute immixtion des laïcs dans l'élection de l'archevêque [53]. Eskil eut à cœur de prolonger son action dans ce domaine, comme l'indiquent les canons du concile de Lund de 1139, qui rappelaient la primauté des frères du monastère Saint-Knut à Odense dans la nomination de l'évêque de la cité [54].

Malgré les insuffisances réelles de notre documentation, il y a tout lieu de penser que pendant la première moitié du XIIe siècle, au contact des archevêques de Lund, les évêques de Norvège se familiarisèrent avec les idées de réforme et que certains d'entre eux voulurent les mettre en pratique. Gageons que la venue du légat pontifical Nicolas Breakspear en 1152 combla pleinement leurs attentes [55]. Cette période assez obscure préfigura donc l'émergence au sein de l'épiscopat norvégien d'un tropisme méridional, qui donna toute sa mesure pendant les trente années suivantes, essentielles dans le processus d'intégration de la Norvège au reste de la chrétienté d'Occident.

50. Ces guerres civiles résultaient pour une large part de l'archaïsme des coutumes successorales, qui permettaient à tout fils de roi de prétendre à la couronne. Au Danemark, la quasi-totalité des évêques mourut en 1134, lors de la bataille de Fodevig, qui opposa Magnus et Knut, tous deux candidats à la succession du roi Niels. En Norvège, les guerres civiles commencèrent à la mort de Sigurd Pèlerin de Jérusalem, en 1130 ; en 1135, elles coûtèrent la vie au premier évêque de Stavanger, Reinald, pendu sur l'ordre d'un des prétendants à la couronne norvégienne, Harald Gillekrist (*Morkinskinna*, *op. cit.*, p. 199 ; SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, vol. III, *op. cit.*, p. 287-288).

51. L'archevêque Eskil paraît avoir beaucoup tenu à ce rôle de médiation. En 1147, alors que le Danemark était déchiré par un conflit entre deux rois, Sven et Knut, il tenta de mettre sur pied une croisade contre les Wendes, qui devait faciliter une réconciliation entre les deux ennemis (A. E. CHRISTENSEN, « Eskil », *loc. cit.*, p. 40).

52. On sait qu'il en existait à Lund, Odense, Roskilde, Viborg et Børglum (T. S. NYBERG, *Die Kirche in Skandinavien, Mitteleuropäischer und englischer Einfluß im 11. und 12. Jahrhundert Børglum und Odense*, Sigmaringen, 1986, p. 79-110 ; K. PIRINEN, « Domkapitel », dans *KLNM*, t. 3, Copenhague, 1958, col. 185-195).

53. E. BUUS, *Consuetudines Lundenses. Statutter for kannikesamfundet i Lund c. 1123*, Copenhague, 1978, p. 59-63.

54. *DD*, I, 2, n° 77, p. 148-149.

55. Nous rejoignons ici l'idée exprimée par Arne Odd Johnsen dans une de ses études consacrées à cette importante légation (A. O. JOHNSEN, *Studier vedrørende...*, *op. cit.*, p. 29-32).

Le temps de l'archevêque Eystein : l'affirmation (1152-1188)

Dans un contexte d'âpres guerres civiles, les trente années qui firent suite à la venue du légat Nicolas Breakspear et à la fondation de la province de Nidaros en 1152-1153 doivent être considérées comme le temps fort de la diffusion en Norvège, des idées et représentations politico-religieuses occidentales. Dans les années 1160, l'archevêque Eystein Erlendsson, ayant choisi le parti d'un des prétendants au trône, Magnus Erlingsson, se trouva en mesure de réformer profondément la royauté norvégienne, dans un sens parfaitement conforme aux orientations souhaitées par la papauté. Deux évolutions contemporaines semblent avoir joué en ce sens.

D'une part, on vit pour la première fois accéder à l'épiscopat des clercs norvégiens formés à l'étranger, pour l'essentiel en France. Eystein Erlendsson fut peut-être le premier d'entre eux : on estime en règle générale qu'il se rendit en France ou en Angleterre dans les années 1140 [56]. Certains indices montrent que les clercs norvégiens se mirent à fréquenter assidûment l'abbaye Saint-Victor-de-Paris à partir du pontificat de cet archevêque [57]. Le successeur d'Eystein, Erik Ivarsson, ainsi que l'évêque Thore de Hamar (1189-1196), y étudièrent tous deux [58].

D'autre part, les années qui suivirent la fondation de la province de Nidaros furent marquées par un affermissement sans précédent de l'autorité pontificale sur l'Église norvégienne. Pendant la première moitié du siècle, comme on l'a vu, la papauté n'exerça sur elle qu'une influence indirecte, par l'intermédiaire de Lund. À la faveur de la fondation de la province ecclésiastique de Nidaros s'établirent des liens directs entre la métropole norvégienne et Rome, ce qui correspond à un mouvement général au sein de la chrétienté d'Occident où, à la faveur des schismes du XIIe siècle, les papes entendirent affirmer leur autorité sur l'ensemble des évêques [59]. Les interventions pontificales prirent en Norvège des formes diverses. On note la venue de légats pontificaux : outre Nicolas Breakspear, venu en 1152 pour fonder la province de Nidaros, la papauté envoya en 1163 le légat Étienne d'Orvieto, pour consolider le lien entre la Norvège et Alexandre III, à l'heure du schisme de Victor IV [60]. Des évêques quittèrent la Norvège pour se rendre auprès des

56. Cette hypothèse a été formulée par Erik Gunnes dans sa biographie d'Eystein. Il estime que la culture et la maîtrise du latin dont l'archevêque fit preuve excluent qu'il ait pu étudier en Norvège (E. GUNNES, *Erkebiskop Øystein...*, *op. cit.*, p. 30-31).

57. Ce phénomène, valable à l'échelle non pas de la seule Norvège mais à celle de toute la Scandinavie, a fait l'objet de très nombreuses études : A. O. JOHNSEN, « Om St. Viktorklosteret og Nordmennene. En skisse », *HT*, t. 33, 1943-1946, p. 405-432 ; H. BEKKER-NIELSEN, « Viktorinsk indflydelse », dans *KLNM*, t. 20, Copenhague, 1976, col. 61-63 ; S. BAGGE, « Nordic Students at Foreign Universities until 1660 », *Scandinavian Journal of History*, t. 9, 1984, p. 2-5.

58. *Gallia christiana*, t. VII, Paris, 1744, col. 712.

59. M. PACAUT, *La théocratie...*, *op. cit.*, p. 95-100.

60. E. BULL, *Den pavelige legat Stephanus i Norge 1163*, Kristiania, 1915 (Skrifter utgitt av Videnskapsselskapet i Kristiania, II. Hist.-Filos. Klasse, 1915).

papes : Eystein Erlendsson, élu archevêque de Nidaros, fit en 1161 le voyage de Rome pour chercher le *pallium*[61]. Enfin, les archevêques reçurent des diplômes pontificaux en nombre croissant. Si Jón Birgisson, le premier titulaire du siège métropolitain (1152-1157), n'en reçut probablement qu'un seul, en l'occurrence la bulle de fondation de la province par le pape Anastase IV[62], son successeur Eystein Erlendsson reçut du pape Alexandre III quatorze diplômes, dont treize décrétales, qui montrent avec quelle régularité ce prélat consulta le siège apostolique pour des questions liturgiques ou disciplinaires[63].

Les évêques norvégiens de ce temps furent donc animés par un tropisme méridional, qui affecta profondément leurs conceptions politico-religieuses, ce dont on peut prendre la mesure en examinant les idées de l'archevêque Eystein, connues par les nombreux textes qui peuvent raisonnablement lui être attribués ou dans lesquels son influence se fait indéniablement sentir. Engagé aux côtés du roi Magnus Erlingsson (1161-1184) dans une œuvre de pacification de la Norvège, il prit une part importante dans la rédaction d'une loi de succession au trône qui instaurait le principe de la primogéniture masculine[64], et dans celle d'un serment de couronnement, daté de 1163[65]. Ultérieurement, il se vit reconnaître un privilège dans lequel le roi Magnus se reconnaissait vassal de saint Olaf, *rex perpetuus Norvegiae*[66]. Il contribua également à la réécriture des sections religieuses (*kristenrett*) des codes de loi du Vestland et du Trøndelag, qu'il eut soin de rendre conformes aux principes du *Décret* de Gratien[67]. Enfin, il composa une *Passio beati Olavi*, accompagnée d'un recueil d'une cinquantaine de miracles, qui chantait les louanges de saint Olaf tout en proposant aux Norvégiens un modèle de comportement religieux[68]. Au-delà de leurs différences de nature, tous ces textes dessinent une pensée d'une admirable cohérence, dont on peut saisir les origines dans les représentations politico-religieuses de son temps.

Si l'archevêque était acquis aux idées théocratiques, on chercherait en vain dans ses œuvres la revendication d'une supériorité marquée du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Un esprit de modération et un goût de l'équilibre imprègnent au contraire ses conceptions en la matière : il était

61. SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, vol. III, *op. cit.*, p. 390.

62. *Norske middelalder dokumenter* (désormais *NMD*), S. BAGGE, S. H. SMESDAL, K. HELLE éd., Oslo-Bergen-Tromsø, 1973, n° 6, p. 27. Eirik Vandvik a cependant soutenu que l'une des décrétales dont on estime généralement qu'Eystein Erlendsson fut le destinataire avait été en réalité adressée à son prédécesseur (E. VANDVIK, « Konstantins dåp... », *loc. cit.*, p. 130-142).

63. W. HOLTZMANN, « Krone und Kirche... », *loc. cit.*, p. 341-400.

64. *NMD*, n° 8, p. 32-35.

65. Dans ce serment, le roi s'engageait à être fidèle au pape, à rendre bonne justice aux églises, aux clercs et à l'ensemble de ses sujets, riches et pauvres, conformément aux lois de ses pères (*NMD*, n° 7, p. 30-33).

66. *NMD*, n° 10, p. 51-54.

67. T. IVERSEN, « Landskapslovene og kanonisk rett », dans G. E. ERSLAND, E. HOVLAND et S. DYRVIK dir., *Nordiske middelalderlover. Festskrift til Historisk Institutts 40-års Jubileum*, Bergen, 1997, p. 69-96.

68. *Passio et miracula beati Olavi*, F. METCALFE éd., Oxford, 1881.

visiblement acquis à une conception très modérée de la théocratie, à une forme de dualisme subsumée par l'idée que les deux pouvoirs devaient travailler en commun à une mission commune. On en voit notamment la trace dans les codes de lois, qui organisaient la bipartition d'un grand nombre d'amendes perçues en cas de violation du *kristenrett*. Le code de Gulen, valable pour le Vestland, prévoyait ainsi treize cas dans lesquels elles devaient être partagées équitablement entre le roi et l'évêque[69]. Dans le serment qu'il prêtait lors de son couronnement, le roi s'engageait entre autres choses à agir avec justice envers les églises, les clercs et l'ensemble de ses sujets, conformément aux lois de ses pères (*secundum patrias leges*), et à laisser à l'Église le droit de juger des affaires spirituelles, selon les saints canons (*secundum sanctorum canonum statuta*[70]). Ce balancement entre les « lois de la patrie » et les « saints canons » paraît significatif d'une conception équilibrée des rapports entre le spirituel et le temporel, et il n'est pas impossible d'en déceler l'origine dans la pensée du maître parisien Hugues de Saint-Victor, dont Eystein avait certainement pu lire les écrits lors du séjour qu'il fit à Paris en 1161, à l'occasion de sa consécration par le pape[71]. Si ce n'est pas pour sa contribution à la réflexion sur les pouvoirs que Hugues doit sa notoriété, il n'en a pas pour autant négligé cette question essentielle, défendant la supériorité du spirituel sur le temporel, le premier ayant été institué par Dieu. Mais cette supériorité se trouvait tempérée dans la pensée du maître parisien par la conception de la société chrétienne comme un corps, dont les laïcs et les clercs constituaient les deux moitiés inséparables, ce qui le conduisait à proposer des rapports entre les deux pouvoirs une image équilibrée : « Le pouvoir spirituel ne l'emporte pas au point de porter préjudice au pouvoir terrestre dans son droit, de même que le pouvoir terrestre n'usurpe jamais sans faute ce qui est dû au spirituel[72]. »

Les idées théocratiques de l'archevêque Eystein se trouvent comme enchâssées dans sa vision de la société idéale, sans nul doute marquée du sceau de l'augustinisme[73]. Fidèle à une pensée qui exaltait l'unité de la société des hommes dans une perspective eschatologique, ce qui conférait à chaque composante de cette société des devoirs particuliers, l'archevêque se plut à définir ceux du roi. C'est sans surprise qu'on trouve sous sa plume l'idéal

69. Ces amendes sanctionnaient les plus graves manquements à la discipline religieuse, comme le non-respect du jeûne du vendredi, la consommation de viande de cheval, qui constituait la réminiscence d'un rituel païen, le refus de verser la dîme ou bien encore l'inceste et la bigamie.

70. *NMD*, n° 7, p. 31-33.

71. E. GUNNES, *Erkebiskop Øystein...*, *op. cit.*, p. 87.

72. Cette formule est tirée du *De Sacramentis christianiæ fidei*, dans une traduction de Marcel Pacaut (M. PACAUT, *La théocratie...*, *op. cit.*, p. 85).

73. Eystein était un fervent partisan de cette philosophie, si prégnante au Moyen Âge. Dans les actes rédigés en latin, il se faisait nommer *Augustinus*, et il déploya un grand zèle pour favoriser l'implantation des chanoines de Saint-Augustin en Norvège (E. GUNNES, *Erkebiskop Øystein...*, *op. cit.*, p. 193-194).

du *rex iustus*, qui s'oppose au tyran. On en voit la trace dans des textes aussi divers que la loi de succession au trône, le privilège de Magnus Erlingsson et le serment royal, comme l'ont montré Torfinn Tobiassen et Erik Gunnes [74], mais aussi dans la *Passio Olavi*. Dans ce texte important, jusqu'à présent peu sollicité par les historiens, le qualificatif *iustus* est le premier qui vient sous la plume de l'archevêque Eystein quand il s'agit de louer les grandes qualités du roi [75] : si Olaf l'a mérité, c'est qu'il a toujours respecté et privilégié la loi de Dieu [76], qu'il a respecté les prêtres, fait de bonnes lois [77], et constamment rendu bonne justice [78]. Par amour pour la paix, le roi ne fut que secondairement un combattant : il ne prit les armes que pour soutenir des causes justes, quand il s'agissait de combattre pour la foi et devenir un « athlète du Christ [79] ». Enfin le roi fut un modèle de comportement religieux, sur la conduite duquel tous ses sujets devaient régler la leur [80].

Cette vision augustinienne de la société conduisait Eystein à deux conclusions. La première était que l'Église devait se voir reconnaître une forme de contrôle sur le roi. Théoriquement, elle l'exerçait à deux occasions : lors de sa désignation [81], et lors du couronnement lui-même, dont la logique apparaît à nouveau pleinement conforme aux conceptions de Hugues de Saint-Victor [82]. La seconde conclusion était que, pour exercer ce contrôle, l'Église devait être indépendante du roi et des laïcs. Le principe de la liberté des élections épiscopales, affirmé dès la fondation de la province de Nidaros, s'en trouvait naturellement conforté [83].

74. T. Tobiassen, « Tronfølgeloven og privilegiebrev. En studie i kongedømmets ideologi under Magnus Erlingsson », *HT*, t. 43, 1964, p. 181-276 ; E. Gunnes, *Kongens ære...*, *op. cit.*, p. 132-147.

75. « Iustus autem, ut leo confidens, absque terrore erat » (*Passio Olavi*, *op. cit.*, p. 69).

76. « In regali fastigio constitutus spiritu pauper erat, et terrenis negociis implicatus nichilominus meditabatur celestia. Quicquid diuina lex prohibet uehementer abhorrebat ; quicquid precipit ardentissimo complectebatur amore » (*ibid.*, p. 68).

77. « In futuro eciam prouinciis quibus preerat prouidens, ne nobiliores et potenciores per potenciam humiliores opprimerent, leges diuinas et humanas multa plenas sapientia, et mira compositas discrecione, scripsit et promulgauit » (*ibid.*, p. 70-71).

78. Eystein le qualifie de « modestissimus et equissimus arbiter » (*ibid.*, p. 71).

79. *Ibid.*, p. 71.

80. Un miracle attribué à saint Olaf est significatif de cet aspect de l'image du saint roi. Un dimanche, le roi se mit à tailler une branche de bois ; un homme qui se tenait à ses côtés lui en fit la remarque en disant : « C'est demain lundi, seigneur roi ». Comprenant sa faute, le roi, pris de remords, rassembla tous les copeaux de bois en sa main, avant d'y mettre le feu. Par miracle, sa main ne fut pas blessée (*ibid.*, p. 85).

81. Selon la loi de succession au trône, le fils aîné du roi devait succéder à son père, sauf s'il n'était pas jugé convenable pour cette charge. En ce cas devait être désigné celui de ses frères qui paraissait le meilleur à un collège composé de l'archevêque, des évêques et des douze hommes les plus sages de chaque diocèse. Au nom d'un principe que l'historien Torfinn Tobiassen a qualifié de « principe d'idonéité », le haut clergé se voyait ainsi reconnaître une place de choix dans la désignation du roi (T. Tobiassen, « Tronfølgelov og privilegiebrev... », *loc. cit.*, p. 257).

82. Le maître parisien estimait en effet que le pouvoir spirituel devait instituer le pouvoir temporel (M. Pacaut, *La théocratie...*, *op. cit.*, p. 84).

83. Ce principe se trouve inscrit avec force dans les *Canones Nidrosienses*, qui interdisent l'intervention des laïcs dans les élections épiscopales, ainsi que l'investiture laïque (*NMD*, n° 11,

Les trente années qui suivirent la naissance de la province de Nidaros furent sans nul doute celles de la diffusion de conceptions théocratiques modérées en Norvège, diffusion qui résulta autant de l'intensification des relations avec la papauté que de l'instauration de liens privilégiés entre les Églises du Nord et la prestigieuse abbaye Saint-Victor-de-Paris. Les deux décennies qui suivirent furent en revanche marquées par un net raidissement de ces conceptions théocratiques.

Le temps de l'archevêque Erik : le temps du raidissement (1188-1202)

Après la pacification du royaume orchestrée par l'archevêque Eystein Erlendsson et le roi Magnus Erlingsson, la fin du XIIe siècle fut en Norvège le temps de la recrudescence des conflits et des violences politiques. Contre le roi Magnus se leva en effet à partir de 1177 un autre prétendant au trône, Sverre Sigurdsson, personnage aux origines obscures, mais qui affirmait être le fils du défunt roi Sigurd Munn, l'un des protagonistes des guerres civiles du milieu du siècle, mort en 1155[84]. Dans la guerre qui éclata à la fin des années 1170 et qui s'acheva par la victoire définitive de Sverre, lors de la bataille de Fimreite en 1184, l'Église norvégienne se rangea au côté du perdant, ce dont elle eut à souffrir. L'archevêque Eystein, l'indéfectible allié de Magnus, dut ainsi prendre le chemin de l'exil pour se réfugier en Angleterre entre 1180 et 1183[85]. Par la suite, le règne de Sverre, qui s'acheva en 1202, fut sans discontinuité une époque de conflit entre l'Église et le roi, car ce dernier entendait effacer les réformes de 1152 et renouer avec le temps de saint Olaf, époque idéalisée au cours de laquelle les rois nommaient eux-mêmes les évêques. Les tensions de l'époque constituent ainsi comme le lointain écho nordique de la « Querelle des Investitures[86] ». Ce fut sous le pontificat d'Erik Ivarsson, le successeur d'Eystein à Nidaros, que la lutte atteignit son ampleur maximale. Cet ancien évêque de Stavanger, fils de l'évêque de Nidaros Ivar[87], et désigné par Eystein pour lui succéder[88], n'avait rien pour plaire à Sverre. Hostile au nouvel élu au motif qu'il était trop dépensier, le roi le laissa pourtant gagner Rome, où il fut consacré par le

p. 56-58). Cela n'empêcha apparemment pas un certain nombre d'interventions royales dans la désignation des évêques de la seconde moitié du XIIe siècle.

84. H. KOHT, « Sverre Sigurdsson », dans *Norsk biografisk leksikon*, t. 15, Oslo, 1976, p. 452-470.

85. A. O. JOHNSEN, *Om erkebiskop Øysteins eksil 1180-1183*, Trondheim, 1951 (Det Kongelige norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1950, n° 5).

86. K. HELLE, *Norge blir en stat 1130-1319*, Bergen-Oslo-Tromsø, 1964 (Handbok i norsk historie, 3), p. 58-64.

87. Ivar Kalfsson fut évêque de Nidaros de 1139 au plus tôt à 1151 au plus tard. Avant d'accéder à la dignité épiscopale, il fut un homme d'armes et s'illustra dans la première phase des guerres civiles norvégiennes, dans les années 1130. Cela explique qu'il ait pu avoir une descendance.

88. *Sverris saga etter Cod. AM 327 4°*, G. INDREBØ éd., Kristiania, 1920, chap. 108, p. 114.

pape Clément III en 1189[89]. Dès son retour, de vives tensions se firent jour entre eux, si bien qu'à l'instar de son prédécesseur Erik n'eut d'autre choix que de prendre le chemin de l'exil, en 1190. Réfugié au Danemark, il y resta douze ans, sans espoir de retour jusqu'à la mort de Sverre en 1202[90]. Pendant cette longue période, il ne resta pas inactif, puisqu'il excommunia le roi en 1194[91] et lança l'interdit sur le royaume en 1198[92]. Tous ses suffragants norvégiens le suivirent dans son exil, y compris Martin de Bergen, qui était pourtant l'ancien chapelain de Sverre, désigné par lui en 1194 pour succéder à l'évêque Pål[93]. Martin dut quitter la Norvège sous la pression du pape Innocent III en 1198[94]. C'est dans ce contexte que fut rédigé le *Discours contre les évêques*, dont il a été question en introduction, et qui, en utilisant les ressources argumentaires du *Décret* de Gratien, défendait les conceptions très passéistes de Sverre en matière de rapports entre les pouvoirs.

Les explications qui traditionnellement entendent rendre compte de ces tensions versent facilement dans l'idiosyncrasie. Le caractère de l'archevêque Erik Ivarsson, fait de rigidité et d'intransigeance, serait ainsi une des causes essentielles de la dégénérescence de la situation, outre bien sûr les options réactionnaires de Sverre[95]. Une telle explication atteint cependant vite ses limites, car elle repose sur une source très polémique, la *Saga de Sverre*, dont la première partie fut rédigée par l'abbé islandais Karl Jónsson sous la surveillance du roi lui-même. L'ensemble constitue à l'évidence un plaidoyer *pro domo*, au même titre que le *Discours contre les évêques*[96]. Il serait par conséquent dangereux de tenir trop largement compte du portrait peu complaisant que l'auteur de la saga dresse de l'archevêque Erik. Ainsi, pour l'historien Magnus Stéfansson, ce portrait traduit autant l'intransigeance du personnage que son attachement aux idées de réforme[97]. Si la raison essentielle des tensions entre les pouvoirs temporel et spirituel en Norvège réside ailleurs que dans le caractère des protagonistes, c'est sans nul doute dans l'étude du contexte européen qu'il faut la chercher.

89. *Islandske Annaler...*, *op. cit.*, p. 120.

90. *Ibid.*, p. 122.

91. La *Saga de Sverre* raconte que l'archevêque renouvelait cette excommunication tous les dimanches (*Sverris saga...*, *op. cit.*, chap. 121, p. 129).

92. *Norske middelalder dokumenter*, *op. cit.*, n° 14, p. 73-75.

93. *Sverris saga...*, *op. cit.*, chap. 123, p. 130-131.

94. Dans un diplôme du 6 octobre 1198, Innocent III condamna cet évêque, accusé de manquer à son devoir d'obéissance à l'égard de son archevêque. Cette condamnation était assortie d'une claire menace de suspension (*DN*, VI, n° 6, p. 10).

95. On trouve notamment cette idée dans la synthèse classique de Carl Frederik Wisløff (C. F. Wisløff, *Norsk kirkehistorie*, Oslo, 1966, p. 172-173).

96. L. Holm-Olsen, *Studier i Sverres saga*, Oslo, 1953 (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, 1952) ; *Id.*, « *Sverris saga* », dans P. Pulsiano et K. Wolf dir., *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Londres-New York, 1993, p. 628-629 ; S. Bagge, « La *Sverris saga*, biographie d'un roi de Norvège », *Proxima Thulé*, t. 2, 1996, p. 113-128.

97. Magnús Stéfansson, « Eirik Ivarsson », dans *Norsk biografisk leksikon*, t. 2, Oslo, 2000, p. 438-439.

Le règne de Sverre marqua l'échec relatif des conceptions équilibrées d'Eystein Erlendsson, et des réformes qu'il avait entendu promouvoir. Sverre devint roi par la force des armes, sans que jamais les évêques aient pu juger de son idonéité, comme le stipulait la loi de succession que l'archevêque avait fait rédiger. D'autre part, dans son hostilité au principe de la liberté de l'Église, le roi ne manqua pas d'intervenir dans les élections épiscopales [98]. Cet échec conduisit au temps d'Erik Ivarsson à un net raidissement idéologique, qui donna théoriquement aux évêques un droit nouveau, celui de censurer le roi. Ce droit, qui certes résultait logiquement de l'idée d'un contrôle exercé par l'Église sur le roi de Norvège, ne se trouvait cependant inscrit dans aucun des textes attribués à Eystein. À partir de 1194, il fut non seulement revendiqué, mais encore appliqué, comme l'attestent l'excommunication du roi puis l'interdit sur le royaume de Norvège. Tout cela doit moins à l'intransigeance particulière du personnage qu'à une évolution générale au sein de la chrétienté d'Occident. Il n'est meilleur moyen pour s'en convaincre que d'observer à quel point toutes ces mesures radicales lui furent dictées par les papes de la fin du XIIe siècle. Ce fut en effet Célestin III qui l'engagea à excommunier Sverre en 1194 [99] ; en 1198, ce fut Innocent III, dont l'intransigeance est bien connue, qui l'encouragea à lancer l'interdit sur la Norvège [100]. Dans ces conditions, le raidissement idéologique norvégien de la fin du siècle ne fait que refléter les conceptions théocratiques romaines, elles-mêmes marquées par un net infléchissement sous les pontificats d'Alexandre III et surtout d'Innocent III [101].

L'évolution des conceptions politico-religieuses des évêques de Norvège au cours du XIIe siècle, que l'on ne peut que partiellement saisir en raison du caractère très parcellaire de la documentation, reflète la progressive intégration de cette partie de la Scandinavie dans l'Occident chrétien. Lorsque les diocèses scandinaves furent coupés de la métropole de Hambourg et confiés aux soins des archevêques de Lund, en 1103, les conceptions théocratiques chères aux réformateurs grégoriens n'avaient pas encore fait souche en Norvège. Mais la fréquentation des archevêques Asser et Eskil conduisit les évêques norvégiens, en l'espace d'un demi-siècle, à se familiariser avec ces idées et, pour certains d'entre eux, à vouloir les mettre en pratique. À partir de la fondation de la province de Nidaros, en 1152-1153, ils furent directement au contact de la papauté, ce dont témoignent les conceptions politico-religieuses de l'archevêque Eystein Erlendsson, fortement imprégnées d'influences victorines. Le haut clergé norvégien, suivant désormais

98. Nous renvoyons à l'élection de Martin de Bergen, évoquée plus haut (*Sverris saga*, *op. cit.*, chap. 123, p. 130-131).

99. *NMD*, n° 13, p. 67-71.

100. *NMD*, n° 14, p. 75.

101. M. Pacaut, *La théocratie...*, *op. cit.*, p. 107-124.

sans retard les évolutions de la doctrine théocratique romaine, s'employa à redéfinir la nature du pouvoir royal, à construire l'État conformément aux idéaux augustiniens[102]. Le règne de Sverre constitua à l'évidence une réaction contre cette évolution. Mais le fait que l'auteur du *Discours contre les évêques* ait largement mobilisé dans son argumentaire le *Décret* de Gratien prouve le profond impact des idées et représentations politico-religieuses véhiculées par les évêques dans l'évolution de la pensée politique norvégienne, y compris quand il s'agissait de s'élever contre les libertés de l'Église.

Stéphane Coviaux, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, LAMOP, 17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris – Université d'Orléans, EA « Savoirs et pouvoirs », 10, rue de Tours, 45072 Orléans Cedex 2

Les évêques norvégiens et les idées politiques d'Occident au xiiᵉ siècle

Cet article a pour ambition d'étudier l'image que les évêques de Norvège avaient de leur pouvoir dans la société du xiiᵉ siècle et comment cette image évolua à mesure que l'Église norvégienne, traditionnellement liée à l'Angleterre, se tournait vers le sud de l'Europe. Au cours de la première moitié du siècle, au contact des archevêques danois de Lund, ils se familiarisèrent avec les conceptions théocratiques issues de la réforme grégorienne. Après la fondation en 1152-1153 de la province de Nidaros, qui les mit directement au contact de la papauté, ils affichèrent clairement leur attachement à ces conceptions. En ce domaine, l'archevêque Eystein Erlendsson (1161-1188) prôna la modération, probablement inspiré par les idées du maître parisien Hugues de Saint-Victor. Son successeur Erik Ivarsson (1188-1205) opta en revanche pour une conception plus radicale de la théocratie, sous l'influence des papes Célestin III et Innocent III.

Évêques – Église et royauté – idées théocratiques – société norvégienne

Norwegian Bishops and Western Political Ideas in the xiith century

This article deals with the picture Norwegian bishops had of their power in the society of the twelfth century and with its evolutions as the Norwegian Church, which was from the beginning linked to England, was turning towards Southern Europe. During the first half of the century, through their contacts with the Danish archbishops of Lund, they became acquainted with theocratic theories stemming from the Gregorian Reform. After the foundation of the province of Nidaros, they had frequent contact with the popes and affirmed their attachment to these theories. Archbishop Eystein Erlendsson

102. On ne peut manquer ici d'évoquer le *Miroir royal* du xiiiᵉ siècle, dans lequel Sverre Bagge a vu le reflet de ces conceptions (S. Bagge, *Den politiske ideologi i Kongespeilet*, Bergen, 1979).

(1161-1188), probably inspired by the ideas of the Parisian master Hugues of Saint-Victor, was in favour of a moderate theocracy. Through his acts, his follower Eric Ivarsson (1188-1205) developed a more radical idea of theocracy, under the influence of popes Celestin III and Innocent III.

Bishops – Church and kingship – theocracy – Norwegian society

Médiévales 50, printemps 2006, p. 47-58

Einar Már JÓNSSON

LA SAGA DE THÓRDUR KAKALI : UNE ŒUVRE DE PROPAGANDE ?

Durant l'été 1250, un événement capital se passe en Islande. Thórdur kakali Sighvatsson, qui était revenu de Norvège en 1247, avec l'appui du roi de Norvège, et avait vite obtenu le pouvoir sur l'ensemble de l'Islande, est rappelé par le roi et quitte le pays. Il ne devait jamais revenir en Islande, et ce fut en fait la fin de toute tentative sérieuse de la part de la famille des Sturlungar[1] d'y obtenir la suprématie. Les années suivantes voient l'ascension progressive de son adversaire Gissur Thorvaldsson[2] au milieu des troubles, et la mainmise du roi de Norvège, Hákon le Vieux, sur l'Islande.

S'il s'agit de toute évidence d'un tournant majeur dans l'histoire islandaise, la façon dont il est traité dans notre source principale sur les événements de cette période, la *Sturlunga saga*, paraît assez étonnante[3]. Le départ de Thórdur n'est ni raconté pour lui-même ni mis en valeur en tant que fait marquant dans aucune des deux versions de la saga. Tel qu'il figure dans les éditions établies d'après la version du manuscrit Króksfjardarbók (version I)[4], le texte

1. Une des puissantes familles islandaises qui revendiquaient le pouvoir à la fin du XIIe siècle et dans la première moitié du XIIIe siècle ; elles entretinrent entre elles d'âpres rivalités, dont le récit constitue la matière principale de la *Sturlunga saga*. Voir en fin d'article une généalogie simplifiée des Sturlungar.

2. Gissur Thorvaldsson (1209-1268) appartenait à la famille des Haukdœlir.

3. Pour la *Sturlunga saga*, nous avons utilisé l'édition de J. JÓHANNESSON, M. FINNBOGASON et K. ELDJÁRN, Reykjavík, 1946 (dite « l'édition de Reykjavík ») et celle d'Ö. THORSSON *et al.*, Reykjavík, 1988 (dite « l'édition de Svart á hvítu »). En accord avec la tradition savante nous employons la numérotation des chapitres de la « Saga de Thórdur » qui remonte à Gudbrandur Vigfússon au XIXe siècle et qui est donnée entre parenthèses dans « l'édition de Reykjavík », mais nous indiquons aussi, entre crochets, les numéros des chapitres dans « l'édition de Svart á hvítu », utilisés dans la traduction de R. BOYER, *La Saga des Sturlungar*, Paris, 2005. Voir « Sturlunga saga », dans *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, P. PULSIANO et K. WOLF éd., New York-Londres, 1993, p. 616-618.

4. Nous verrons plus tard les problèmes particuliers de la « version II » (manuscrit Reykjafjardarbók).

porte sur les événements de l'été 1249, la prédominance de Thórdur à l'*althing* (parlement), la lettre du roi Hákon qui le convoque en Norvège, et son conflit avec l'évêque Heinrekur[5], qui s'est rendu auprès du roi en portant des accusations contre Thórdur. Pour finir, la saga précise qu'en Norvège peu de gens prennent alors la défense du chef islandais. À cet instant du récit, on s'attendrait à ce que soit raconté l'événement principal de l'année suivante, le départ de Thórdur ; à l'inverse, la saga revient en arrière et entreprend de relater une dispute entre chefs dans l'Islande du sud-est. Ce conflit, d'une importance purement locale, avait commencé au début des années 1240, et il fut soumis à l'*althing* de 1250, où Thórdur était toujours le maître du jeu. Il y eut un jugement, qui au fond ne réglait rien. Selon la saga, Thórdur rentre ensuite chez lui après le parlement, le même été il part pour la Norvège, et les gens estiment qu'il a mal réglé cette affaire (chap. 215 [365]). Puis, la saga continue à raconter les suites de cette affaire locale qui se poursuit jusqu'en 1252. En somme, le départ de Thórdur en 1250 apparaît comme un détail secondaire dans « la saga des gens de Svínafell », comme on appelle cette partie de la *Sturlunga saga*, où son action, dans ce cas précis, est d'ailleurs mal jugée.

Une lacune étrange

Cette façon de traiter l'événement est pourtant en opposition criante avec son importance réelle. Pour essayer de le comprendre, il faut regarder de plus près la nature de notre source, la *Sturlunga saga*, et plus précisément la partie de cette œuvre portant sur Thórdur kakali. Comme on le sait, la *Sturlunga saga* est une vaste compilation effectuée au début du XIVe siècle par un compilateur qui avait devant lui de nombreuses sagas sur les événements du siècle précédent et qui les a copiées en les juxtaposant et en les combinant de diverses façons. La « colonne vertébrale », si l'on peut dire, de cette compilation est constituée par la *Sturlu saga*, la saga de Sturla de Hvammur, l'ancêtre des Sturlungar, et l'*Íslendinga saga*, la *Saga des Islandais*, de Sturla Thórdarson[6] ; mais à ces deux textes le compilateur en a ajouté plusieurs autres, en essayant de respecter autant que possible l'ordre chronologique des événements. Le compilateur explique sa méthode et indique quelques-unes de ses sources dans une courte note (parfois appelée « préface ») qu'il insère à la fin de *Sturlu saga*[7]. En dehors de la *Saga des Islandais*, aucun des textes cités ne va plus loin que 1215 environ, après cette date le compilateur donne l'impression de suivre exclusivement cette dernière.

5. Évêque de Holar (1247-1260) ; il était d'origine norvégienne.
6. Sturla Thórdarson (1214-1284) était le cousin germain de Thórdur. Voir « Sturla Thórdarson », dans *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, *op. cit.*, p. 613-614.
7. La *Saga des Sturlungar*, *op. cit.*, trad. R. BOYER, p. 97-98.

Il a cependant été démontré depuis longtemps[8] qu'après le chapitre 163 [308] de la *Saga des Islandais*, le compilateur met momentanément de côté l'œuvre de Sturla Thórdarson et suit une autre source pour les événements survenus de 1242 à 1249, qui occupent les chapitres 164 à 211 [309 à 357]. Ce changement n'est pas signalé, mais la différence entre les deux sources est manifeste. Si Sturla Thórdarson ne cherche aucunement à se mettre personnellement en valeur dans sa *Saga des Islandais*, et s'efforce d'écrire une histoire globale d'Islande pendant la période qui l'occupe, on constate qu'il est par la force des choses le mieux informé sur les événements – et ils étaient nombreux – auxquels il avait assisté lui-même, et que par conséquent la saga a tendance à le suivre et à refléter son regard. À partir du chapitre 164 [309] donc, la perspective change. La saga est entièrement centrée autour de Thórdur kakali et de son action, tout est raconté de son point de vue, et si cela peut se justifier par le fait qu'il était mêlé à la plupart des événements de cette époque, on a remarqué que la saga passe sous silence des faits importants mais qui ne concernent pas son histoire[9]. Si Sturla Thórdarson joue toujours un rôle de premier plan, il devient maintenant un personnage comme les autres, la saga n'est pas racontée de son point de vue ; mais plutôt de celui des fils d'un certain Dufgus, partisans de Thórdur kakali, notamment Svarthöfdi Dufgusson, qui est le plus important informateur des chapitres 164 à 211, s'il n'en est pas lui-même l'auteur. Sont mentionnés en effet des épisodes que Svarthöfdi était le seul à pouvoir raconter (ou à avoir eu l'idée de raconter)[10]. Après le chapitre 211, la perspective change de nouveau, lorsque la saga se tourne vers le conflit dans le sud-est, et il est évident que le compilateur change encore de source, toujours sans le signaler.

Pour cette raison, les spécialistes ont pris l'habitude d'appeler les chapitres 164 à 211 la *Thórdar saga kakala*, la « Saga de Thórdur kakali », un titre qui semble s'imposer même s'il n'est pas donné par les sources médiévales, et on s'est demandé quelle était sa forme originelle et comment le compilateur l'avait éventuellement coupée ou abrégée pour la faire entrer dans sa compilation. Dans la *Sturlunga saga*, on trouve plusieurs sagas consacrées à un individu de premier plan ; il y a notamment *Sturlu saga*, *Gudmundar saga dýra* et *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*. Chacune de ces sagas commence par une présentation de la généalogie du héros et raconte ensuite sa vie du début jusqu'à sa mort. Dans la compilation, on peut constater cette manière de procéder dans les deux premières sagas, que le compilateur a utilisées intégralement. En ce qui concerne la *Hrafns saga*, elle commence lorsque Hrafn revient d'un voyage en Norvège où il avait accompagné l'évêque Gudmundur, mais cette saga est conservée ailleurs dans sa version originale, et on peut donc

8. Voir par exemple B. M. ÓLSEN : « Um Sturlungu », *Safn til sögu Íslands og íslernzkra bókmennta*, III, 1902, p. 437-447.

9. Cf. P. SIGURDSSON, *Um Íslendinga sögu Sturlu Thórdarsonar*, Reykjavík, 1933-1935, p. 91.

10. B. M. ÓLSEN, *loc. cit.*, p. 447-462.

constater qu'elle racontait la vie de son héros depuis le début, elle aussi, et que le compilateur en a supprimé plus de la moitié. On a donc souvent pensé que le cas de la *Thórdar saga kakala* devait être analogue : dans sa version intégrale elle aurait raconté la vie de Thórdur depuis sa naissance jusqu'à sa mort en Norvège en 1256, et le compilateur aurait donc coupé tout le début de la saga, ainsi que le récit des années 1250 à 1256. D'autres spécialistes, en revanche, estiment qu'en réalité la *Thórdar saga* commençait seulement lorsque Thórdur revint de Norvège pour la première fois en 1242, ce qui est raconté dans le chapitre 164. Selon Björn M. Olsen, la *Thórdar saga* aurait ainsi été écrite comme une continuation de la *Saga des Islandais*, qui se serait arrêtée en 1242 [11]. Mais il semble maintenant établi que celle-ci continuait au moins jusqu'en 1255, sinon plus loin encore, et que la partie de la *Sturlunga saga* qui traite des années postérieures à 1252 en provient. Pétur Sigurdsson a donc pensé que l'auteur de la *Thórdar saga* a pris la plume car il estimait que le récit de Sturla Thórdarson pour les années 1242 à 1250 (qui n'a pas été conservé, s'il a jamais existé) n'accordait pas assez d'importance à son héros. Peut-être la saga couvrait-elle seulement ces années-là, les années où Thórdur kakali joua effectivement un rôle de premier plan dans l'histoire islandaise [12].

Ces théories ont toutes une chose en commun : quelle que soit l'opinion que les spécialistes puissent avoir sur la longueur et l'étendue originelles de la *Thórdar saga*, celle-ci devait forcément raconter en détail le départ de Thórdur en 1250. C'est un épisode capital si la saga raconte toute la vie de Thórdur, car c'est un tournant définitif dans sa carrière, et c'est aussi un épisode capital si la saga ne raconte que les agissements de Thórdur entre 1242 et 1250, car il en marque la fin. Dans les deux cas, il est incompréhensible que le compilateur ait supprimé le passage sur le départ de Thórdur, d'autant plus qu'il cherche toujours à utiliser pour sa compilation le passage le plus détaillé et le plus précis de ses sources. Pour certains commentateurs de la *Sturlunga saga*, son compilateur aurait quitté la *Thórdar saga* « trop tôt [13] » – c'est-à-dire avant le départ de Thórdur –, pour pouvoir raconter les événements de chaque année, éloignés les uns des autres et indépendants, dans un ordre chronologique. Ainsi, il aurait eu l'intention de parler du départ de Thórdur à sa juste place dans la chronologie, au milieu du récit sur le conflit dans le sud-est. Mais le compilateur, qui se rend bien compte des difficultés rencontrées quand on veut rassembler et harmoniser les récits séparés d'événements contemporains sans rapport entre eux [14], n'hésite pas à faire de petites entorses à la chronologie. Et s'il a eu l'intention de raconter

11. B. M. ÓLSEN, *loc. cit.*, p. 467.

12. P. SIGURDSSON, *op. cit.*, p. 91.

13. L'expression est de P. SIGURDSSON, *op. cit.*, p. 93-94, cf. aussi p. 97-98.

14. Voir la remarque dans la « préface » : « De nombreuses sagas ici présentes se passent simultanément, on ne peut toutefois pas les écrire en même temps » (*La Saga des Sturlungar*, *op. cit.*, trad. R. BOYER, p. 98).

le départ de Thórdur à sa place exacte, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Cette lacune dans l'histoire de Thórdur est à tel point criante que l'auteur de la version du manuscrit Reykjafjardarbók (la version II de la *Sturlunga saga*) l'a bien sentie et qu'il a inséré, en plein milieu du récit du conflit dans le sud-est, un chapitre relatant de façon succincte le départ de Thórdur et les arrangements qu'il avait pris auparavant (chapitre 213 [15]). Mais ce chapitre ne figure pas dans la version I, il ne se trouvait pas dans le prototype des deux versions et Pétur Sigurdsson a démontré qu'il ne peut en aucun cas provenir de la *Thórdar saga*. Il a probablement été écrit au XIVe siècle par l'auteur de la version II qui a puisé dans diverses sources, dont certaines peuvent être identifiées [16]. Par rapport aux théories habituelles sur la version primitive de la *Thórdar saga* et sur la façon du compilateur de traiter ses sources, l'énigme reste donc entière.

Quel était le dessein de l'auteur de la *Saga de Thórdur* ?

Je vais ici tenter de proposer une explication qui me paraît avoir une certaine importance pour l'idée qu'on peut se faire de la véritable nature de la *Thórdar saga* : si le compilateur n'a emprunté à cette saga aucun passage sur le départ de Thórdur en 1250, c'est qu'un tel passage n'existait pas. La saga ne racontait pas le départ de Thórdur, elle s'arrêtait avant.

Pour éclaircir cette hypothèse, il faut revenir au début des chapitres sur Thórdur dans la *Sturlunga saga* et leur manière de présenter les faits. Comme certains spécialistes l'ont souligné [17], le chapitre 164 [309] représente un nouveau départ, il reprend les mêmes événements que les chapitres précédents, notamment le chapitre 163 [308], mais au lieu de les raconter d'une façon chronologique comme les chapitres précédents l'avaient fait, il en brosse un tableau synchronique. Si le chapitre 164 avait été situé, dans l'éventuelle version primitive de la *Thórdar saga*, en plein milieu d'un exposé historique, cet exposé aurait évidemment dû raconter les faits dans leur véritable ordre chronologique. En revanche, tel qu'il est, ce tableau se présente, non pas comme une partie d'un récit historique, mais comme une introduction à un récit. Cet objectif ressort également des premières phrases du chapitre 164 : « Un hiver après la mort de Snorri Sturluson commencèrent les événements qui ont entraîné maintes conséquences par la suite ».

En fait, ce tableau résume la situation en Islande exactement comme elle pouvait apparaître aux yeux de Thórdur, lorsqu'il débarqua de son bateau à l'automne 1242 après quelques années d'absence. Le chapitre suivant (165 [310]) le précise encore : il raconte les rapports de Thórdur avec ses proches et son état psychologique dans la situation désespérée où il se trouvait. La première phrase est donc un véritable *incipit*, et si les deux chapitres 164-

15. Publié en appendice dans l'édition de Reykjavík, II, 288-289, et également dans celle de « Svart á hvítu », II, 934-935.

16. P. SIGURDSSON, *op. cit.*, p. 92-94.

17. Déjà B. M. ÓLSEN en 1902, *loc. cit.*, p. 467.

165 sont le début d'un récit, on ne peut guère les qualifier de début de saga au sens classique du terme [18].

La suite raconte les combats difficiles de Thórdur. Il était en fait un des derniers survivants d'une cause qui paraissait définitivement perdue. La famille des Sturlungar, à laquelle il appartenait, avait subi deux graves défaites, d'abord dans la bataille d'Örlygsstadir, où le père et quatre des frères de Thórdur avaient trouvé la mort, ensuite avec l'assassinat de Snorri Sturluson. En 1242, l'Islande était en fait divisée entre ses ennemis, Kolbeinn le Jeune et Gissur Thorvaldsson, qui était en Norvège mais qui avait laissé un représentant en Islande. Thórdur est obligé de les affronter, mais dans une situation de grande faiblesse. Dans le récit que font les chapitres 164 à 211 des événements ultérieurs, deux choses doivent être mises en évidence.

Tout d'abord la manière dont la saga présente les ennemis de Thórdur. Elle prend soin de rendre justice à leurs qualités et à leur vaillance, et fait même des digressions pour les souligner. Kolbeinn le Jeune ne participe guère à la bataille navale de Húnaflói, mais c'est à cause de sa maladie, précise la saga, qui ajoute : « Mais tous les gens savaient qu'il était l'homme le plus valeureux » (ch. 193 [339]). On a aussi observé que le dernier grand adversaire de Thórdur kakali, Brandur Kolbeinsson, vaincu dans la bataille de Haugsnes et exécuté sur l'ordre de Thórdur, est toujours présenté sous une lumière favorable. Cependant, on remarque qu'en général la saga a aussi tendance à trouver des excuses aux actes de violence commis par Thórdur et par ses hommes, en attribuant par exemple aux victimes divers méfaits envers la famille de Sturlungar – parfois des méfaits qu'ignore la « Saga des Islandais » ou qui sont même en contradiction flagrante avec cette dernière saga – et en présentant ainsi les actes de Thórdur comme une vengeance légitime. Ainsi, lorsque Thórdur s'installe à deux reprises dans la ferme d'un homme riche et puissant, Ormur Bjarnason, en puisant à coup sûr largement dans ses biens, la saga précise que ce dernier avait « pris une part importante au meurtre de Snorri Sturluson » (ch. 171 [315]). Mais, selon la *Saga des Islandais*, ce même Ormur Bjarnason n'avait justement pas voulu participer à l'attaque contre Snorri et avait quitté le groupe des assaillants pour rentrer chez lui, dès qu'il eut compris leurs intentions (*Saga des Islandais*, ch. 151 [301]) [19]. En ce qui concerne certains méfaits commis par les hommes de Thórdur, la saga dit que tout le monde sentait que Thórdur lui-même en était mécontent (chap. 177 [321]), et il finit par chasser un dénommé Ásbjörn Gudmundarson, celui de ses « lieutenants » qui était responsable des pires méfaits. La saga souligne à deux reprises que Thórdur ordonna à ses hommes d'épargner les femmes et de respecter toujours le droit d'asile dans les églises – il fit même le serment solennel de le faire (chap. 181 [326] et 182 [327].

18. Une saga commence presque toujours pas une généalogie et une présentation des personnages.

19. Voir, pour d'autres exemples, B. M. Ólsen, *loc. cit.*, p. 444-445, et les chapitres 179 [324] et 180 [325] de la *Thórdar saga*.

Mais les homicides, somme toute analogues, perpétrés par ses adversaires sont souvent décrits comme des crimes gratuits (voir les chapitres 186-188 [331-334, les deux versions sont assez divergentes]). La saga souligne également que Kolbeinn le Jeune commit une action sans précédent en Islande : il fit brûler des baleines échouées sur la côte afin qu'elles ne servent pas de nourriture à Thórdur et à ses hommes (ch. 197 [342]). Et à plusieurs reprises on attribue à Kolbeinn le Jeune l'idée inouïe de dévaster de fond en comble les fjords de l'ouest, où Thórdur avait sa base, pour l'empêcher définitivement d'y trouver asile (ch. 175 [319], 176 [320], 195 [341], 197 [343]).

D'autre part, on trouve parfois dans la saga des jugements, des remarques prémonitoires ou des prophéties, présentés comme l'expression de l'opinion publique, de telle sorte qu'on ne les remarque guère. Quand Thórdur entreprend de rallier les *bœndr*[20] à sa cause, il y a d'abord ce jugement ambigu : « Lorsque Thórdur eut fini son discours, les gens avaient l'impression qu'il deviendrait un homme sensé, lorsqu'il arriverait à freiner sa violence. On trouvait qu'il parlait avec une certaine raideur au début, mais au fur et à mesure qu'il continuait son discours et que les auditeurs devenaient plus nombreux, ses propos se faisaient plus hardis et plus éloquents » (ch. 167 [312]). Après sa fuite échevelée à travers les Mýrar en plein hiver, où il échappe de justesse à ses ennemis, l'auteur de la saga remarque (ch. 173 [317]) : « Tout le monde avait l'impression que si Thórdur s'était échappé, c'était qu'il était destiné à réaliser quelque chose de grand ». Un peu plus tard, dans des circonstances qui ne semblent pas justifier une telle remarque, la saga souligne (ch. 182 [327]) : « Tous ceux qui avaient participé à cette expédition avec Thórdur pensèrent qu'il deviendrait un très grand chef, s'il se maintenait sain et sauf ». Après la bataille navale dans le Húnaflói, l'auteur de la saga attribue à Kolbeinn le Jeune des paroles prémonitoires dont il est absurde d'imaginer qu'il les ait prononcées dans les circonstances telles qu'elles sont décrites. Il dit en effet : « J'ai l'impression que dans cette bataille il y a eu un renversement de fortune (*hamingjuskipti*) entre Thórdur et moi » (ch. 195 [341]). En réalité, la bataille navale était une défaite de Thórdur. Le « renversement de fortune » n'est intervenu que plus tard, et il était dû à la mort prématurée de Kolbeinn le Jeune (de maladie) et au fait qu'après la mort de celui-ci Thórdur n'avait plus d'adversaire à sa hauteur présent dans le pays.

Dans ces passages, on a l'impression que l'auteur de la saga est en train de raconter les débuts d'une personne promise à grande destinée – une destinée qui correspond à de telles prémonitions – et qui marche inexorablement vers la victoire définitive. Il est tentant de rapprocher ces remarques avec des passages de la première partie de la *Saga de Sverrir*, qui provient de *Grýla*, une œuvre de propagande justement, écrite du vivant de Sverrir et

20. Les *bœndr* (singulier *bóndi*) sont les paysans libres. Ils participent à l'*althing* (parlement).

destinée à justifier ses actions[21]. Dans cette œuvre, il ne s'agit pas de prophéties mais d'interprétations de « signes » *post eventum*. À propos des agissements de Sverrir dans son enfance, la saga dit ceci (ch. 1) : « En sachant par la suite quel homme il est devenu, les gens estimaient qu'il y avait eu beaucoup de signes indiquant qu'il avait une grande nature[22]. » Et à propos d'un événement passablement miraculeux quelques années plus tard, la saga donne cette interprétation (ch. 13) : « Il est maintenant évident pour tous, que ce radeau portait l'homme destiné à réaliser des hauts faits qui ne s'étaient pas encore produits et à occuper une position plus élevée qu'il n'avait alors, puisque le radeau flottait avec les hommes mais sombra dès qu'ils eurent débarqué[23] ».

Sverrir est certainement devenu un grand roi, mais en ce qui concerne Thórdur il est évident que la suite des événements n'a pas justifié les anticipations de sa saga. Thórdur n'a établi sa domination en Islande que pendant une courte période, ensuite sa carrière a tourné court, et s'il a donné de grandes promesses, il ne les a jamais réalisées. Il y a cependant eu un court moment historique où on pouvait penser que son heure était réellement venue, lorsque, ayant vaincu tous ses adversaires, il semblait désormais installé comme le maître absolu de l'Islande pour l'avenir, malgré une résistance dans le sud de l'île. C'était pendant les années 1248-1249.

Mon hypothèse est donc la suivante : ce qu'on appelle traditionnellement la *Thórdar saga* n'est pas la « Saga de Thórdur » au sens habituel de « saga ». Il s'agit plutôt d'une œuvre de propagande destinée à justifier l'action de Thórdur et à le présenter sous un jour favorable. Écrite lorsque Thórdur était au sommet de sa puissance, elle s'arrêtait à ce moment-là[24]. On peut alors

21. *Sverris saga etter Cod. AM 327, 4°*, G. INDREBØ éd., Kristiana, 1921 (nouvelle édition en fac-similé, Oslo, 1981). Sverrir, ou Sverre Sigurdsson, roi de Norvège (1177-1202). Voir « *Sverris saga* », dans *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, op. cit.*, p. 628-629 ; et aussi, S. BAGGE, « La *Sverris saga*, biographie d'un roi de Norvège », *Proxima Thulé*, t. 2, 1996, p. 113-128.

22. *Sverris saga, op. cit.*, p. 3.

23. *Ibid.*, p. 13.

24. Ce n'est pas notre propos ici d'étudier le problème de la fin de la *Saga de Thórdur*. Le dernier chapitre commun aux deux versions de la *Sturlunga saga* est le chapitre 208 [354] qui raconte le séjour de Thórdur et de Gissur en Norvège en 1246-1247, avant le retour de Thórdur, mandaté par le roi. Il est suivi, dans la version I, par les chapitres 209-211, qui mêlent le récit du retour à des repères chronologiques et des résumés de la situation. Certains passages pourraient appartenir à la *Thórdar saga*, tandis que d'autres portent la trace du compilateur. La version II n'a rien qui corresponde à ces trois chapitres, en revanche elle contient trois chapitres différents, insérés dans la *Saga des gens de Svínafell* (dont le « chapitre 213 » déjà étudié) et qui ne peuvent pas provenir de la *Thórdar saga* (voir P. SIGURDSSON, *op. cit.*, p. 94-96). On pourrait peut-être penser que la *Thórdar saga* se terminait par des passages que la suite des événements avait rendus plus ou moins obsolètes, et que les auteurs des deux versions ont essayé de raccommoder cette fin, chacun à sa façon. En ce qui concerne le récit de la mort de Thórdur (chap. 192 [477]), que certains éditeurs modernes attribuent à la *Thórdar saga*, rien n'autorise à le faire ; il ne se trouve que dans la version II et provient peut-être de la *Saga des Islandais*, comme le pensent les éditeurs de l'édition de Reykjavík, ou d'une autre source encore.

se demander pourquoi ce texte donne parfois une image favorable de certains des adversaires de Thórdur et pourquoi il ne cache pas des côtés moins positifs de Thórdur lui-même. En fait cette œuvre doit être replacée dans un contexte particulier qui jette une vive lumière sur elle. Lorsque Thórdur et Gissur se trouvèrent en Norvège en 1246 et présentèrent le différend qui les opposait devant le roi, Thórdur fit lire un long texte, appelé *rolla*, c'est-à-dire « rôle » ou « rouleau », qu'il avait fait écrire au sujet des démêlés des Sturlungar avec les Haukdælir, la famille dont Gissur était le chef, et qui précisait entre autres « les nombreuses pertes humaines que Thórdur avait subies ». Gissur dit qu'il avait des réponses à tout cela même s'il n'avait pas mis ses propres récits par écrit, mais il ajouta, de manière particulièrement significative, qu'il estimait que Thórdur avait honnêtement exposé les relations entre les deux familles (ch. 208 [354]).

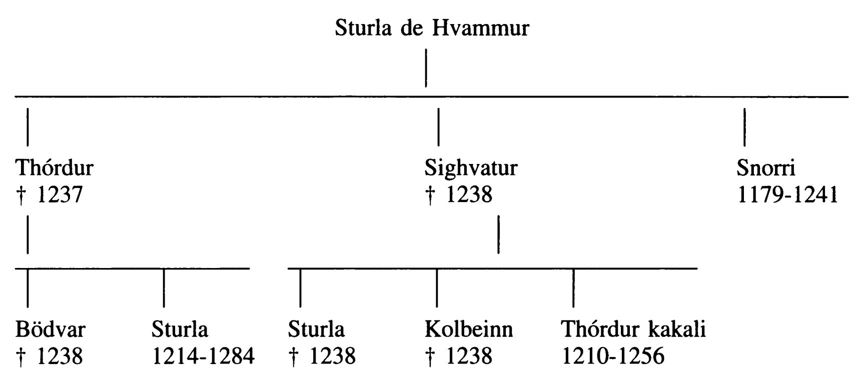
Le texte qu'on appelle traditionnellement *Thórdar saga* n'est certainement pas celui que Thórdur kakali fit lire devant le roi Hákon le Vieux, il est beaucoup plus long et destiné à un autre public. Mais la facture de ce « rôle », que la remarque de Gissur reflète indirectement, montre que les « propagandistes » de Thórdur, si l'on peut les appeler ainsi, estimaient que pour être efficace une œuvre de propagande devait respecter les faits et avoir au moins l'aspect de la neutralité. C'est dans cet esprit que la *Thórdar saga* a été écrite : on pourrait donc la considérer comme une œuvre de propagande sous la forme d'une saga. L'auteur a si bien réussi que, grâce à cette saga, les Islandais ont toujours gardé une image très positive de Thórdur kakali.

Mais, pour les historiens d'aujourd'hui ce texte peut indiquer un usage méconnu de l'écriture des sagas au Moyen Âge, car le cas de la Thórdar saga n'est pas unique. On a en effet remarqué que la première saga de la Sturlunga saga, celle de Thorgils et de Haflidi, avait un contenu moral et politique évident[25]. Si elle raconte l'histoire d'un grave conflit entre deux chefs importants dans les années 1117-1121, c'est pour insister sur la nécessité d'éviter les conflits et de maintenir la paix. Écrite peut-être vers 1237, elle s'adresse en somme aux chefs contemporains pour leur dire : « Arrêtez de vous battre, avant que la situation ne s'aggrave encore, et essayez plutôt de résoudre pacifiquement vos querelles comme Thorgils et Haflidi ont su le faire ». La recherche de la paix dans la société islandaise dans la première moitié du XIIIe siècle s'insère donc, finalement, au cœur du discours politique véhiculé par la *Sturlunga saga*, qui pourtant résonne de furieuses et sanglantes batailles. En ce qui concerne une autre branche de sagas, celles dites « des Islandais », il a été suggéré également que la *Saga de Thórir aux poules* avait été écrite en relation avec un débat au parlement islandais de 1281 à propos d'une nouvelle loi permettant des réquisitions de foin en période de graves intempéries, afin d'aider les paysans qui en manquaient à nourrir leur

25. Voir « édition de Reykjavík », II, p. XXIV-XXV.

bétail[26]. Cette saga semble en effet avoir été composée dans le but de justifier la nécessité d'une telle loi. Ainsi une étude plus systématique des rapports éventuels entre les sagas et les vicissitudes politiques qui entouraient l'époque de leur rédaction pourrait se révéler prometteuse.

Généalogie simplifiée des Sturlungar



Einar Már Jónsson, Université Paris IV Sorbonne, UFR d'Études germaniques, département d'études nordiques, Centre universitaire Malesherbes, 108, bd Malesherbes, 75017 Paris

La Saga de Thordur kakali : une œuvre de propagande ?

Il est couramment admis que parmi les sources de la *Sturlunga saga* il y avait une « Saga de Thórdur kakali », dont le compilateur aurait coupé le début et la fin pour ne garder que la partie concernant les années 1242-1250. L'article propose une autre hypothèse sur ce texte : il ne serait pas un fragment d'une saga au sens courant de ce mot, mais un écrit politique de circonstance destiné à expliquer l'action de Thórdur, membre de la puissante famille des Sturlungar et à justifier sa domination sur l'Islande. Composé lorsque Thórdur était au sommet de sa puissance, cet écrit se serait arrêté avant son départ pour la Norvège en 1250, qui sonna le glas de ses ambitions politiques.

Aristocratie islandaise – conflits de pouvoir – saga – propagande politique

Is the Thórdur kakali Saga a propaganda work ?

This paper proposes a theory about the « Saga de Thórdur kakali » which is a part of the huge compilation *Sturlunga saga*. According to the author, this text, which the compilator follows for the years 1242-1250, was not a saga

26. *Hænsa Þóris saga*, dans *Borgfirðinga sögur*, S. Nordal et G. Jónsson éd., Reykjavik, 1938 (Íslenzk Fornrit, 3), p. XXX-XXXI.

telling the whole life of its hero untill his death in 1256, but a political pamphlet written to explain the action of Thórdur and to justify his domination over Iceland. It was written when he was at the height of his power and stopped before his departure from Iceland in 1250, which put an end to his ambition.

Icelandic aristocracy – power conflicts – saga – political propaganda

Médiévales 50, printemps 2006, p. 59-76

Florent LENÈGRE

LÉGITIMER L'INTÉGRATION À L'OCCIDENT CHRÉTIEN : LA POLITIQUE MATRIMONIALE DES ROIS DE NORVÈGE AU XIIIe SIÈCLE

À partir de la fin du XIe siècle, un Occident chrétien commença à s'affirmer sur les cendres de l'empire carolingien. Les différents royaumes qui le composaient reprirent petit à petit conscience des valeurs qu'ils avaient en commun : une religion, la religion chrétienne, une langue, le latin, et une histoire commune, marquée particulièrement par l'empire romain d'Occident et l'empire carolingien. La papauté joua un rôle central dans ce processus : l'unité des princes chrétiens était une condition nécessaire pour une propagation efficace de la foi chrétienne.

Pour promouvoir la bonne entente entre les souverains, la papauté travailla surtout à réglementer leurs usages matrimoniaux. Le mariage était un terrain particulièrement sensible : à la fois source d'alliances et de discordes, il permettait l'accroissement des patrimoines et la production d'héritiers. En cela, il constituait bien l'élément de base de toute politique dynastique. Les mariages multiples, conclus au gré d'alliances changeantes, ainsi que la participation aux successions des enfants naturels étaient une grande source de conflits au sein de l'aristocratie. Au début du XIIIe siècle, lors du concile de Latran IV (1215), la papauté parvint à imposer définitivement le mariage unique et indissoluble, assorti de règles de succession nettes donnant l'exclusivité aux enfants légitimes.

Ce mariage unique, en jouant sur l'importance des solidarités familiales, devait aider à garantir la paix et la cohésion dans l'Occident chrétien. Les grandes familles occidentales continuèrent à se marier entre elles mais établirent des liens familiaux plus stables qui couvrirent bientôt l'Occident entier. Apportèrent-ils la cohésion et la sérénité escomptées ? Le traité de Paris en 1259, qui restaurait de bonnes relations entre la France et l'Angleterre, fut par exemple conclu entre deux beaux-frères, Louis IX et Henri III, et garanti par plusieurs mariages. Le mariage semble bien être un moyen de réconciliation et de cohésion durable pour les grands souverains occidentaux. Ce phé-

nomène s'étendit-il aux royaumes d'Europe du Nord ou de l'Est récemment convertis et autrefois en conflit avec l'Occident ? Parvinrent-ils grâce à une politique matrimoniale adaptée à normaliser leurs relations avec l'Occident voire à s'y intégrer ? L'exemple du royaume de Norvège au XIIIe siècle est dans cette perspective particulièrement éclairant.

Lorsqu'on parle de la politique matrimoniale des rois de Norvège au XIIIe siècle, le premier événement qui vient à l'esprit est l'épisode tristement célèbre du mariage, prévu pour la fin de l'année 1290, de la jeune Marguerite de Norvège avec Édouard de Caernavon. La première était la fille unique du roi de Norvège Erik Magnusson, née en 1283. Par sa mère, Marguerite d'Écosse, elle se trouvait être également la petite-fille du roi d'Écosse Alexandre III. À la mort de sa mère en 1283 et de ses deux oncles, disparus sans héritiers en 1281 et 1284, elle se trouva être l'unique héritière du trône d'Écosse et fut reconnue comme telle lors de l'assemblée de Scone en février 1284. Lorsque Alexandre III mourut prématurément d'un accident de cheval en mars 1286 sans avoir laissé d'autres descendants, elle devenait légitimement reine d'Écosse. Édouard de Caernavon n'était rien moins de son côté que le premier prince de Galles, le fils aîné du roi d'Angleterre Édouard Ier, le futur Édouard II.

Si ce mariage entre ces deux jeunes gens est tristement célèbre, c'est parce qu'il n'a jamais été célébré : à peine Marguerite était-elle arrivée dans les Orcades pour conclure cette affaire qu'elle mourait dans des circonstances obscures à la fin du mois de septembre 1290[1]. Là se perdait une chance unique d'unir les couronnes d'Angleterre, d'Écosse et de Norvège et peut-être de recréer un empire similaire à celui de Knut le Grand, un empire maritime, typique de cette aire géographique centrée sur la mer du Nord, dont le contrôle et l'unité impliquent la maîtrise de la mer et qui en cela diffère de l'empire terrestre de tradition carolingienne. Par ailleurs, ce mariage aurait également peut-être permis d'éviter le conflit qui allait suivre entre l'Angleterre et l'Écosse à partir de 1296.

Or ce mariage n'était pas, comme on le croit souvent, une affaire strictement anglo-écossaise. Il fut le résultat d'un demi-siècle d'actions diplomatiques norvégiennes pour s'allier par mariage aux monarchies des îles Britanniques et, en particulier, avec le royaume d'Angleterre. Cet effort s'inscrit dans une véritable politique des rois de Norvège qui, depuis les années 1240, sous l'impulsion du roi Håkon Håkonsson (1217-1263), se tournèrent vers l'Occident et cherchèrent à s'y intégrer durablement[2].

Pour mieux comprendre, remontons un peu dans le temps : la Norvège a eu des contacts avec l'Occident depuis les VIe et VIIe siècles, au moins sur le

1. G. W. S. BARROW, K. HELLE, M. PRESTWICH et B. E. CRAWFORD, « Studies commemorative of the Anniversary of the Death of the Maid of Norway », *Scottish Historical Review*, 69, 1990, p. 120-184.

2. N. BJØRGO, Ø. RIAN, A. KAARTVEDT, *Selvstendighet og union fra middelalderen til 1905*, Oslo, 1995 (*Norsk utenrikspolitiks historie*, I), p. 60-70.

plan commercial[3]. L'âge viking constitua une étape importante : il fut certes une période de conflits, mais aussi de fréquentation intense par les hommes du Nord des royaumes occidentaux, par le biais de la colonisation par exemple. Bien vite, la chrétienté, lasse des raids vikings, entreprit de les pacifier et le meilleur moyen pour qu'ils arrêtassent d'attaquer les chrétiens était de les rendre chrétiens eux-mêmes. Mais la conversion de la Norvège, acquise au milieu du XI[e] siècle, lui suffisait-elle pour s'intégrer pleinement à l'espace politique occidental ? Il ne semble pas. Il fallait, pour acquérir une pleine légitimité au sein de cet ensemble, présenter quelque intérêt, économique ou stratégique, et surtout exprimer la volonté d'adopter les normes qui régissaient le fonctionnement des monarchies et des sociétés politiques de l'Occident. Le souvenir des Vikings n'était en effet jamais lointain : les princes norvégiens devaient donc tenter de faire disparaître le préjugé de barbarie et d'archaïsme attaché au souvenir de leurs ancêtres et paraître modernes, politiquement et culturellement[4], en suivant la voie tracée par les royaumes de France et d'Angleterre.

Parmi les « critères d'adhésion », un des plus importants était d'entrer dans la grande famille que formaient à l'époque les souverains occidentaux. La reconnaissance de l'aptitude de la Norvège à participer à une alliance matrimoniale princière fit évidemment l'objet de manœuvres, de négociations. Ce sont ces tractations, qui se poursuivirent tout au long de la deuxième moitié du XIII[e] siècle, que nous voulons présenter afin de voir si les rois de Norvège parvinrent effectivement à réaliser leurs ambitions. Le cas échéant, il faudra se demander quels moyens ils employèrent et quels bénéfices ils en tirèrent réellement : autrement dit, nous tenterons de juger de l'efficacité, en matière d'intégration, de l'entrée des rois de Norvège dans le réseau familial des rois d'Occident[5] et nous nous demanderons s'ils poursuivirent ce même objectif tout au long de la période considérée. Trois temps dans cet effort peuvent être dégagés : à partir des années 1240, le temps de la reconnaissance par la communauté occidentale et des premières approches matrimoniales, puis ce que nous appellerons le temps des réussites discrètes, dans les années 1260-1280, qui déboucha sur un projet apparemment grandiose, mais qui en réalité prit la forme d'un chant du cygne : le mariage entre Marguerite de Norvège et Édouard de Caernavon.

3. Sur les Vikings en général et sur leurs relations avec l'Occident, outre les deux ouvrages classiques de L. MUSSET, *Les Peuples scandinaves au Moyen Âge*, Paris, 1951 et *Les Invasions : le second assaut contre l'Europe chrétienne*, Paris, 2[e] édition, 1971, deux synthèses récentes sont à noter : *The Cambridge History of Scandinavia*, K. HELLE dir., Cambridge, 2003 et P. BAUDUIN, *Les Vikings*, Paris, 2004.

4. Sur le plan culturel, Håkon Håkonsson s'efforce de faire adopter en Norvège la culture courtoise qui triomphe en France et en Angleterre et est considérée comme moderne.

5. Notons que les mariages princiers avec les familles régnantes suédoises et danoises étaient courants depuis fort longtemps.

La reconnaissance du roi de Norvège par l'Occident

Ce fut principalement l'œuvre du roi Håkon Håkonsson qui ne ménagea pas ses efforts pour développer le rayonnement de la Norvège sur le plan international. Sa première tâche fut de restaurer une autorité royale unique dans son royaume. Ce n'était pas une mince affaire quand on sait que la Norvège était, depuis son unification à la fin du IXe siècle, déchirée par des guerres civiles endémiques. Placé sur le trône par le *jarl*[6] Skuli, qui comptait jouer le rôle de maire du palais, Håkon dut d'abord lutter contre le parti de Skuli pour s'imposer comme seul pouvoir à la tête de la Norvège, condition *sine qua non* d'une présence crédible sur le plan international[7]. Il s'attacha ensuite à moderniser son royaume sur le modèle des grandes monarchies occidentales, œuvre qui sera parachevée essentiellement par son fils Magnus[8]. Il restaura la puissance navale du royaume : vers l'est, il affermit sa place dans l'ensemble baltique face aux Danois et aux Suédois et aux gens de Novgorod ; vers l'ouest, il œuvra pour réintégrer dans le giron norvégien toutes les anciennes colonies de l'Atlantique Nord, de l'Irlande à l'Islande[9]. Dans les années 1240, il apparaissait donc comme un interlocuteur respecté pour son poids stratégique en mer du Nord et sa flotte inspirait en Occident des craintes sans doute fondées mais peut-être démultipliées par le souvenir des raids vikings.

Incontesté dans son royaume, Håkon eut cependant du mal à faire oublier à la papauté qu'il était de naissance illégitime[10] : selon les normes posées par Latran IV, il ne pouvait pas être légitimement roi et n'était par conséquent pas reconnu comme tel par le reste de l'Occident. De plus, à un moment où les souverains occidentaux choisissaient leurs épouses dans les familles régnantes des autres royaumes, il était marié avec la fille du *jarl* Skuli, l'aristocrate norvégien qui l'avait porté au trône, ce qui ne le plaçait pas en termes de prestige sur un pied d'égalité avec les autres rois. Håkon, pour conforter son potentiel militaire et politique, devait respecter les règles dictées par Rome : il imposa en 1260 une loi de succession qui conforta le principe d'une monarchie héréditaire.

6. Titre non héréditaire, à l'exception du titre de *jarl* des Orcades, attribué par le roi de Norvège à un grand aristocrate qui se voit confier en même temps le gouvernement d'une partie du royaume. Ce titre fut réformé à partir de la fin du XIIIe siècle. En 1308, il n'était plus réservé qu'aux membres de la famille royale et à l'aristocrate qui gouvernait l'archipel des Orcades, colonie norvégienne située sur la côte nord de l'Écosse.

7. Cette lutte est relatée dans la première partie de S. THORDARSON, *Hákonar saga Hákonarsonar* (*HSH*), G. VIGFUSSON éd., Londres, 1887 (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, LXXXVIII), aux chapitres 1 à 243. Voir aussi *Norske konge sagaer*, 4. *Håkon Håkonssons saga*, Oslo, 1979 (traduction en norvégien moderne).

8. K. HELLE, *Og Norge blir en stat, 1130-1319*, Oslo-Bergen-Tromsø, 2e édition, 1974, p. 98-107.

9. N. BJØRGO, Ø. RIAN, A. KAARTVEDT, *op. cit.*, p. 70-77.

10. Il était le fils naturel et posthume du roi Håkon III.

Ce fut vers la papauté que ses efforts se déployèrent surtout : le pape, qui faisait obstacle à sa reconnaissance en vertu des principes canoniques, pouvait seul fournir la dispense qui permettrait à Håkon d'obtenir un couronnement officiel. Håkon était en bonne position pour négocier : à la suite de la perte de la Terre sainte, les papes cherchaient à relancer la croisade, et les Mongols commençaient à déferler sur l'Europe de l'Est. La puissance navale de la Norvège était reconnue à l'époque, et peut-être même légèrement surévaluée comme on l'a dit. Sa position géographique en faisait d'autre part pour la papauté un allié intéressant dans la lutte sans merci qu'elle livrait avec l'empereur romain germanique. Le roi sut faire vibrer cette corde sensible : entre 1241 et 1246, il multiplia les initiatives auprès du pape, se proposant de lutter contre l'avancée des Mongols et d'organiser une croisade contre ses voisins païens, les Sames et les Finnois du nord de la péninsule scandinave [11].

Ces efforts d'adaptation furent récompensés en 1247 : après plusieurs années de demandes sans résultats concrets, le pape Innocent IV envoya un légat, le cardinal Guillaume de Sabine, pour couronner officiellement Håkon à Bergen, le 29 juillet [12], contre une promesse de croisade, en Terre sainte cette fois-ci. Cette reconnaissance de la papauté légitimait celle dont il bénéficiait déjà grâce à son importance politico-stratégique sur l'échiquier occidental. Håkon se tourna alors résolument vers l'Ouest et les souverains occidentaux ne tardèrent pas à nouer des contacts plus réguliers avec lui, souvent avec quelques arrières-pensées : on ne s'étonnera pas, par exemple, de voir l'empereur Frédéric II se manifester juste après le couronnement pour contrebalancer l'influence du pape avec lequel il était en conflit. Le roi de France Louis IX lui proposa de participer à sa première croisade mais Håkon refusa. Henri III d'Angleterre de son côté, avec lequel il avait noué des contacts commerciaux et diplomatiques dès les années 1220 [13], continua à entretenir des relations suivies et amicales [14].

Håkon avait promu le christianisme, il avait modernisé son royaume, il avait été couronné par les plus hautes instances ecclésiastiques, il avait fait reconnaître l'intérêt de son alliance. Les rois de Norvège devaient désormais pérenniser cette reconnaissance. Ils s'y employèrent, entre autres au moyen d'une politique matrimoniale ciblée.

11. *Les registres de Grégoire IX (1227-1241)*, L. AUVRAY, S. VITTE-CLEMENCET, L. CAROLUS-BARRÉ éd., Paris, 1890-1955, vol. III, n° 6098 ; N. BJØRGO, Ø. RIAN, A. KAARTVEDT, *op. cit.*, p. 70-77, p. 61-62.

12. *HSH*, § 253-255.

13. Entre 1220 et 1245 une trentaine d'ambassades au moins furent échangées entre l'Angleterre et la Norvège, selon les *Regesta Norvegica, 822-1264*, E. GUNNES éd., Oslo, 1989, vol. I.

14. *Ibid.*, p. 63.

Premières tentatives

Le premier essai de Håkon pour réaliser un mariage royal en Occident se fit en direction de la Castille d'Alphonse X le Sage. La *Saga de Håkon Håkonsson* en donne un récit assez détaillé [15]. Il est difficile de déterminer qui a pris l'initiative de cette alliance, toujours est-il que la *Saga* mentionne l'envoi vers la Castille par Håkon le Jeune, fils aîné du roi, d'une délégation chargée de cadeaux [16]. Celle-ci partit au cours de l'été 1255 et arriva en Espagne à la fin de l'année. Les ambassadeurs repartirent, accompagnés d'une délégation castillane, à la fin du printemps 1256 et arrivèrent en Norvège au début de l'automne avec une proposition de mariage. Les Castillans demandaient la main de Christine, fille de Håkon, pour un des frères du roi Alphonse X. Le roi les accueillit bien et leur accorda d'hiverner à Tønsberg, le temps qu'il prît une décision [17].

Les enjeux de ce mariage étaient suffisants pour justifier cet hiver de réflexion, notamment sur le plan de la politique internationale. Nous sommes à la fin de l'année 1256, Alphonse X était à ce moment-là candidat à l'élection impériale qui devait avoir lieu à Francfort, le 13 janvier 1257. Håkon savait qu'Alphonse briguait sérieusement le trône impérial : laisser passer l'hiver était une façon d'attendre le résultat de l'élection de Francfort avant de donner une réponse aux ambassadeurs castillans. Alphonse était en effet en concurrence avec Richard de Cornouailles, le frère de Henri III d'Angleterre avec lequel Håkon avait tout intérêt à rester en bons termes, puisque c'était l'Angleterre qui fournissait à la Norvège une grande partie de son approvisionnement en blé, blé dont elle dépendait de plus en plus à mesure que le XIIIe siècle avançait [18]. Il importait aussi au roi de ne pas s'aliéner le nouvel empereur : il cherchait en effet à obtenir le contrôle de la ville marchande impériale de Lübeck qui dominait le commerce du sel indispensable à la conservation du hareng et de la morue, principal produit d'exportation norvégien, et qui fournissait un blé bon marché, à un moment où les prix en Angleterre commençaient à monter.

Cette alliance était donc potentiellement intéressante pour Håkon mais il lui fallait impérativement miser sur le bon candidat. Un léger problème survint alors : le 13 janvier 1257, les deux candidats furent élus par leurs partisans respectifs, à la suite d'une querelle. Malgré cela, le roi de Norvège donna son accord à ce mariage. On imagine qu'au printemps 1257, il estima que, malgré cette double élection, le rapport de force était favorable à un

15. *HSH*, § 290 et 294. Cette histoire du règne de Håkon a été écrite en 1264-1265, peu de temps après la mort du grand roi en 1263. Pour plus de détails, voir notre article à paraître en 2006 dans *Études Roussillonnaises*, « Itinéraire d'une princesse norvégienne dans la péninsule Ibérique au XIIIe siècle ».

16. *HSH*, § 284.

17. *HSH*, § 287.

18. Sur ces problèmes économiques, voir A. NEDKVITNE, *Utenrikshandelen fra det vestfjelske Norge 1100-1600*, Thèse de doctorat, Université de Bergen, 1983.

Alphonse X qui disait disposer du soutien des rois de France, d'Aragon, de Navarre, de Bohême, de Hongrie et de Portugal et semblait être le favori du pape [19]. C'est donc le prestige d'Alphonse X qui a sans doute fait pencher la balance en faveur de cette union. Pour le roi de Norvège, celle-ci représentait le sésame qui lui permettait d'intégrer le vaste réseau familial des souverains occidentaux dans lequel Alphonse X était en effet inséré et qui comprenait toutes les grandes familles régnantes occidentales : les rois de France, d'Angleterre, les Hohenstaufen ou les empereurs de Constantinople, pour ne citer qu'eux. S'allier au Castillan par un mariage, c'était entrer dans leur parenté et donc devenir à terme un membre légitime de la communauté qu'ils formaient. Ainsi, après un voyage raconté avec grand détail dans la *Saga d'Håkon*, Christine épousa Don Felipe, frère d'Alphonse, le 31 mars 1258.

On le voit, Håkon pouvait avoir besoin d'Alphonse s'il devenait empereur mais pourquoi Alphonse, de son côté, aurait-il eu besoin de Håkon, roi de la lointaine Norvège ? Outre le soutien qu'un roi de Norvège était susceptible de lui apporter dans son futur Empire, c'était surtout le vœu de croisade de Håkon qui intéressait Alphonse. Celui-ci avait en effet pour projet de lancer une expédition maritime en Afrique du Nord pour combattre les Maures installés au Maroc. La puissante flotte norvégienne aurait été un soutien appréciable pour cette opération et aurait permis de contrôler les côtes pendant que des troupes au sol envahissaient le Maroc [20]. Dans cette perspective, Alphonse X prit bien soin de faire reconnaître cette expédition contre les Maures comme une croisade, afin que le roi de Norvège puisse remplir sa promesse en servant les intérêts castillans. Ce n'est donc pas un hasard si, en plus de la conclusion du mariage de Christine, on procéda en 1258 à la signature d'un traité d'alliance militaire entre la Castille et la Norvège [21].

Ce mariage illustre le cheminement que l'on a décrit plus haut. Il est, de la part des deux rois, le fruit d'un calcul politique. Si Håkon a pu obtenir ce mariage qui lui permettait de s'allier à une prestigieuse famille occidentale, c'est en raison de son potentiel politique et stratégique – réel ou supposé : soutien à un candidat à l'Empire et flotte à la solide réputation – qui lui a permis selon le système du don et contre-don de réaliser un double bénéfice : faire reconnaître la valeur de son alliance et trouver place dans le réseau de parenté d'Alphonse X, et ainsi conforter le processus d'intégration durable de la Norvège en Occident, en cas de maintien de sa dynastie au pouvoir.

Ce mariage paraissait donc être une réussite sur tous les plans tant pour le roi de Norvège que pour le roi de Castille. En réalité ce fut un échec complet : Christine mourut sans enfants en 1262 – de langueur selon la tradi-

19. J. F. O'Callaghan, *The Learned King : the Reign of Alfonso X of Castille*, Philadelphie, 1993, p. 201.
20. *Ibid.*, p. 202.
21. N. Bjørgo, Ø. Rian, A. Kaartvedt, *op. cit.*, p. 64.

tion –, la croisade de Håkon ne fut jamais entreprise et Alphonse ne devint pas empereur.

Entre-temps, une deuxième tentative norvégienne eut lieu. Håkon, grisé par son succès provisoire en Castille, s'enhardit et se tourna alors vers l'Angleterre : il demanda la main de Béatrice, fille du roi Henri III, pour son fils aîné Magnus. Cette demande est connue par la réponse de Henri III, datée du 14 mai 1259 : il y mentionnait la requête de Håkon et répondait qu'il lui était impossible d'accorder Béatrice à Magnus, car le sort de celle-ci était prévu par le traité de Paris [22]. Henri était-il mal disposé à l'égard du Norvégien, qui dans le cadre de l'élection impériale soutenait Alphonse X depuis 1258 contre son frère, Richard de Cornouailles ? Peut-être, mais la raison en est avant tout que la Norvège n'était ni assez puissante ni assez intégrée à l'ensemble occidental pour pouvoir rivaliser avec le royaume de France : elle n'avait pas assez à proposer. Henri III promit en revanche de trouver une épouse pour Magnus au sein des grandes familles de son royaume mais cela n'aboutit pas.

Dans la stratégie politique de Håkon, la conclusion d'un mariage princier au sein des familles royales d'Occident fonctionne donc comme un échange. Ayant réussi à construire la renommée de son royaume, malgré des ressources somme toute limitées, il pouvait briguer, en échange de son appui, des alliances matrimoniales très ambitieuses, qui renforceraient encore son prestige naissant sur l'échiquier européen. Elles échouèrent toutes deux, la première desservie par un mauvais concours de circonstances, la seconde sans doute par excès de présomption.

Une réussite discrète

Le règne de Magnus Håkonsson (1263-1280), dans tous les domaines, continua et consolida l'œuvre de Håkon. Il se distingua particulièrement par une intense activité législative – d'où son surnom de *Lagabøter*, le Législateur – qui codifia les évolutions qui avaient débuté lors du règne précédent [23]. À l'extérieur, le roi poursuivit les « négociations d'adhésion » avec l'Occident chrétien, avec la volonté de normaliser les relations par la conclusion de traités. Ainsi, le traité de Perth du 2 juillet 1266 régla le problème des Hébrides qui opposait la Norvège à l'Écosse. Il cédait les Hébrides et l'île de Man, qui appartenaient à la Norvège depuis 1098, à l'Écosse contre 4 000

22. *Diplomatarium Norvegicum (DN)*, t. XIX, A. Bugge éd., Christiana, 1910-1914, n° 269 ; elle était incluse dans la réconciliation avec le duc de Bretagne et épousa Jean de Bretagne en 1260.

23. Par exemple, en 1277, le code de la *hird* (*hirdskraa*) fut révisé et réorganisa les fonctions de l'entourage royal, qui était à l'origine la garde personnelle du roi et devint progressivement un organe de gouvernement ; ses membres reçurent alors une titulature inspirée nettement de la féodalité occidentale : barons, chevaliers, seigneurs... *Norges gamle love indtil 1387*, R. Keyser et P. A. Munch éd., Christiana, 1848. *Hirdskraa*, p. 391-450.

marcs et une rente annuelle perpétuelle de 100 marcs[24]. Un traité de libre commerce, le traité de Winchester, était passé le 21 août 1269 avec l'Angleterre[25]. Cela participait de l'effort de modernisation du royaume lancé par Håkon afin d'effacer les préjugés qui s'attachaient obstinément à l'image qu'avaient de la Norvège les peuples plus méridionaux[26].

Dans le domaine de la politique matrimoniale, Magnus[27] continua, comme son père, à regarder vers l'Ouest, mais il lui fallait fixer des objectifs raisonnables. Il abandonna donc la grande politique de Håkon sans pour autant renier la méthode. Plus modestement, il amorça peu de temps avant sa mort, le 9 mai 1280, des négociations avec le royaume d'Écosse pour marier son fils aîné Erik avec Marguerite, la fille du roi Alexandre III. Ce mariage se situait dans le prolongement de la normalisation et de la consolidation des relations avec le royaume d'Écosse consécutives au traité de Perth.

Les négociations firent l'objet de longues tractations sur lesquelles nous sommes assez mal renseignés. Ainsi, il est difficile de dire qui fut à l'initiative de ce mariage. Notons juste que ce traité était très favorable à la Norvège, qui éprouvait des difficultés financières croissantes et souhaitait favoriser les relations commerciales avec l'Écosse[28] ; en revanche, les Écossais prirent grand soin de faire garantir sa réalisation par les Norvégiens. La chronique de Lanercost précise que c'était le roi d'Écosse qui avait insisté pour conclure ce mariage, dont le but était de consolider la cession des Hébrides à l'Écosse[29]. Cette assertion semble vraisemblable, même si le chroniqueur commet par ailleurs bien des erreurs dans le traitement de cette affaire. Le traité de mariage (*conventio*) fut conclu à Roxburgh le 25 juillet 1281[30] : il prévoyait le paiement d'une dot de 14 000 marcs[31] dont la moitié pourrait être constituée de rentes sur des terres écossaises. Le douaire de Marguerite s'élevait à 1 400 markebøl. L'accord prévoyait que les enfants engendrés par le couple pourraient hériter naturellement de la couronne norvégienne, mais aussi de l'écossaise en cas

24. *DN*, t. VIII, C. C. A. LANGE, C. R. UNGER éd., Christiana, 1871, n° 9.

25. *DN*, t. XIX, n° 284.

26. Certains passages de la *Hákonar saga Hákonarsonar* mettent en valeur le fait que les étrangers ont souvent une mauvaise opinion, injustifiée, du royaume de Norvège, entre autres au paragraphe 307. Cela apparaît également dans les chroniques écossaises qui n'épargnent pas en général le royaume de Norvège. Pour plus de détails, voir notre intervention « Redorer le blason : réécriture et légitimation dans la saga d'Håkon », à paraître dans les actes du colloque *Le passé à l'épreuve du présent*, tenu à l'université de Versailles-Saint Quentin du 27 au 29 janvier 2005.

27. Lui-même avait épousé Ingeborg Eriksdatter, fille du roi danois Erik Plovpenning.

28. Les proches du roi de Norvège, à l'image d'un Bjarne Erlingsson de Bjarkøy, exerçaient bien souvent une activité marchande lucrative, essentiellement avec les îles Britanniques ; ils souhaitaient donc logiquement rester en bons termes avec l'Écosse qui était pour eux un passage obligé vers l'Angleterre et l'Irlande (*DN*, t. XIX, n° 456).

29. *Chronicon de Lanercost 1201-1346* (*Chron. Lanercost*), J. STEVENSON éd., Édimbourg, 1839, p. 104-105.

30. *DN*, t. XIX, n° 305.

31. Cela permettait de régler le problème du paiement des arriérés liés au traité de Perth.

d'absence d'héritier légitime. Ce traité, conclu en Écosse, fut ensuite envoyé au jeune roi[32] Erik et à son conseil pour être ratifié définitivement, en même temps que Marguerite, qui répugnait à ce mariage, si on en croit les chroniques écossaises[33]. Elle fut couronnée reine de Norvège à Bergen début septembre 1281[34].

Malgré ses avantages économiques et politiques évidents, ce mariage ne semblait pas à première vue assurer une meilleure intégration de la Norvège à la chrétienté occidentale : le royaume d'Écosse était davantage rattaché à la zone d'influence de la Norvège – mer du Nord, mer d'Irlande et Atlantique Nord – qu'au centre de la chrétienté occidentale et sa réputation n'était pas meilleure que celle du royaume de Norvège en matière de modernité. Pourtant, il se révélait être une magnifique stratégie d'alliance : Marguerite se trouvait être en effet la fille d'Alexandre III et d'une autre Marguerite, fille de Henri III et sœur d'Édouard Ier. L'épouse du roi Erik de Norvège était donc la nièce du grand roi Édouard Ier d'Angleterre dont le réseau familial couvrait l'Occident entier. Le roi de Norvège et surtout l'enfant qui naîtrait de ce mariage devenaient ainsi parents du puissant roi d'Angleterre et de la plupart des souverains occidentaux. Ce mariage ouvrait également la possibilité de renforcer encore davantage la position de la Norvège sur l'échiquier politique occidental : les perspectives en termes de succession dynastique étaient très intéressantes, grâce à la clause qui prévoyait la possibilité pour les enfants à naître d'hériter à la fois des trônes d'Écosse et de Norvège en cas d'absence d'autres héritiers.

Bien que, au moment où le traité fut conclu, cette éventualité ne fût pas à l'ordre du jour – le roi Alexandre III avait toujours un fils, Alexandre, et, même s'il était veuf, il pouvait encore se remarier et engendrer d'autres héritiers –, ce mariage était donc prometteur du point de vue norvégien : il rattachait la dynastie norvégienne aux grandes familles régnantes de l'Occident, et portait en germe la possibilité de créer un vaste empire maritime centré sur la mer du Nord réunissant les couronnes de Norvège et d'Écosse. Malheureusement, Marguerite mourut le 9 avril 1283, moins de deux ans après son couronnement[35]. Elle laissait cependant une petite fille, Marguerite, âgée de quelques mois, qui allait se révéler de santé fragile. C'était sur elle maintenant que reposait le lien dynastique unissant la Norvège au reste de l'Occident. Or, avec la mort du dernier fils d'Alexandre III en janvier 1284[36], elle

32. Né en 1268, Erik Magnusson était encore mineur lors de son avènement. Il succéda à son père sans difficulté : l'hérédité de la couronne était désormais bien établie.

33. *Chron. Lanercost*, p. 104-105. Ce passage résume bien les préjugés négatifs qui courent sur le royaume de Norvège et leurs rois. La chronique précise en effet que Marguerite et son entourage étaient opposés à ce mariage car elle pouvait être mariée plus facilement et, nous citons, « plus convenablement » ailleurs qu'en Norvège.

34. Conformément au traité de Roxburgh, entre le 30 août et 8 septembre.

35. J. DE FORDUN, *Johannis de Fordun Chronica Gentis Scotorum* (*Chron. Fordun*), W. F. SKENE éd., Édimbourg, 1871-1872, chapitre 64.

36. *Chron. Lanercost*, p. 111.

devint l'unique héritière du roi d'Écosse. Fille unique d'Erik qui était maintenant veuf, elle était potentiellement aussi l'héritière du trône de Norvège, si le frère d'Erik venait à mourir[37]. En février 1284, elle fut reconnue comme héritière d'Écosse par l'assemblée de Scone, à l'initiative d'Alexandre III[38], malgré l'opposition de certains membres de l'aristocratie.

Un projet grandiose en forme de chant du cygne

Alexandre III, conscient du caractère problématique de sa succession, se remaria avec Yolande de Dreux à l'automne 1285[39]. Mais, le 19 mars 1286, il mourut d'un accident de cheval sans laisser d'héritier[40]. En vertu de la règle de succession et de la reconnaissance de 1284, c'était donc Marguerite qui devenait reine d'Écosse. La politique matrimoniale des rois de Norvège avait fini par porter ses fruits, de manière finalement assez accidentelle : avec Marguerite sur le trône, ils étaient à même de venir occuper une place de premier plan dans le concert des grandes monarchies occidentales.

Cependant, l'opposition d'une partie de l'aristocratie écossaise, peu encline à accepter une enfant de santé fragile et étrangère sur le trône d'Écosse, se renforçait. Les gardiens nommés pour assurer la régence envoyèrent alors une délégation à Édouard Ier, qui se trouvait en Gascogne, pour l'informer de la situation et peut-être lui demander de l'aide[41]. Les Norvégiens de leur côté étaient bien décidés à faire reconnaître les droits de Marguerite sur le trône d'Écosse. Le baron Bjarne Erlingsson de Bjarkøy, un des plus grands personnages du royaume, fut envoyé en Écosse à l'hiver 1286, sans doute pour demander cette reconnaissance[42]. Le caractère chaotique de la situation dut le persuader de l'utilité du recours à un médiateur pour parvenir à ce but et pacifier l'Écosse. C'était donc le moment pour Erik d'exploiter les potentialités du traité de 1281 et de faire jouer la parenté qui existait entre Édouard Ier et Marguerite.

Le 1er avril 1289, il adressait une lettre au roi d'Angleterre pour lui annoncer l'arrivée d'une délégation, « [...] afin de traiter et de discuter avec

37. La succession par voie féminine était tout à fait possible à cette époque en Écosse comme en Norvège mais par défaut, en l'absence d'héritier mâle ou de collatéral direct mâle. Ainsi, le frère du roi mort sans héritier mâle passait devant la fille unique du roi. C'est ce qui se passa en Norvège en 1299 : lorsque Erik mourut, il laissait une fille unique de son remariage avec Isabelle Bruce, c'est donc son frère Håkon qui lui succéda, en tant que plus proche successeur mâle du roi Magnus. Cette règle s'inspire de la règle de succession aux fiefs, à la différence que plusieurs héritières ne provoquent pas le partage du royaume comme c'est le cas pour le fief, c'est la plus âgée qui l'emporte.

38. *DN*, t. XIX, nº 309.

39. *Chron. Lanercost*, p. 114 ; *Chron. Fordun*, chap. 67.

40. *Chron. Lanercost*, p. 115.

41. G. W. S. Barrow, « A kingdom in crisis : Scotland and the maid of Norway », *Scottish Historical Review*, 69, 1990, p. 126.

42. *Karlamagnus saga ok kappa hans*, B. Vilhjálmsson éd., Reykjavík, 1950, p. 50.

votre sérénité de certaines affaires nous concernant, nous et notre très chère fille, Marguerite, votre parente, seigneur et reine d'Écosse, et son royaume d'Écosse[43] ». Par le vocabulaire employé, et notamment celui de *consanguinea*, on voit qu'Erik cherchait à mettre en valeur les liens de parenté unissant Édouard et Marguerite, de façon à faire jouer la solidarité qui doit exister entre deux membres d'une même famille. De même, Erik s'adressait dans cette lettre à Édouard en ces termes : « Au prince excellent et magnifique, son affin et son ami, messire Édouard[44]. » Il insistait bien sur le fait qu'en vertu du mariage de 1281, ils étaient *affines*, parents par alliance, ce qui devait inciter Édouard à agir en sa faveur.

Édouard Ier prit un peu de temps pour évaluer la situation puis, dès son retour de Gascogne en 1289, il s'attacha à réunir toutes les parties concernées pour discuter du sort de Marguerite et son éventuelle arrivée en Écosse. Édouard Ier, en cherchant à faire reconnaître Marguerite comme reine d'Écosse, semblait embrasser les intérêts norvégiens. Mais il avait évidemment une idée en tête : obtenir le mariage entre Marguerite, reconnue reine d'Écosse, et son fils aîné Édouard de Caernavon. Son premier objectif dans cette affaire était de pacifier l'Écosse et d'obtenir un droit de regard sur les affaires écossaises. Dans cette perspective, le mariage projeté constituait une bonne occasion. Son deuxième objectif était sans doute d'éviter que l'Écosse et par ricochet la Norvège ne conclussent une alliance matrimoniale avec des ennemis du roi d'Angleterre, à une époque où un conflit se profilait entre les royaumes de France et d'Angleterre et où chaque camp cherchait à construire un réseau d'alliances.

Il est important d'observer ici que ce sont les connexions familiales tissées par le traité de 1281 qui ont permis à la famille de Norvège d'acquérir une importance politique suffisante pour entrer dans les plans du roi d'Angleterre. On peut ainsi mesurer tous les progrès réalisés en quelque trente ans par le royaume de Norvège sur la voie de l'intégration à l'Occident : l'alliance matrimoniale, refusée par Henri III en 1259, était maintenant possible. En termes de rapport de forces, en revanche, il faut bien voir que l'initiative était venue du roi d'Angleterre : Erik Magnusson vivait surtout sur les acquis de 1281. L'ouverture politique vers l'Occident du roi norvégien s'était quelque peu émoussée. Mais le royaume occupait toujours, grâce aux liens familiaux tissés en 1281, une place importante sur l'échiquier international : il faut voir là le résultat de la politique matrimoniale menée depuis les années 1250.

43. *DN*, t. XIX, n° 328 : [...] *ad tractandum et conferendum cum serenitate vestra super quibusdam negociis, nos et filiam nostram karissimam Margaretam consanguineam vestram, dominam ac reginam Scotie, ac ipsum regnum suum Scotie tangentibus...*

44. *Ibid.* : *Excellenti et magnifico principi, affini et amico suo, domino Edwardo*. Sur le vocabulaire de la parenté en latin médiéval, on peut se référer notamment à A. GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 46, 1988, p. 65-108.

Pour marier son fils avec Marguerite, Édouard Ier devait d'abord négocier avec le roi de Norvège. La délégation déjà évoquée arriva auprès d'Édouard Ier en Gascogne avant le 1er mai 1289[45]. En échange de son soutien à Marguerite, il dut certainement demander le mariage entre les deux enfants. Avant le 10 mai 1289, en effet, le souverain anglais, sans doute fort de l'accord des Norvégiens, envoya depuis la Gascogne une ambassade auprès du pape pour obtenir une dispense, afin qu'Édouard de Caernavon puisse épouser Marguerite, sa cousine au troisième degré[46]. Il restait maintenant à convaincre les Écossais, d'une part, de recevoir Marguerite comme reine et, d'autre part, d'accepter le mariage.

Rentré en Angleterre en août 1289, Édouard prolongea le sauf-conduit de la délégation norvégienne et convoqua les Écossais pour négocier. Le 6 novembre 1289, un accord fut conclu à Salisbury entre les Écossais, les Anglais et les Norvégiens : Marguerite était reçue comme reine par les Écossais, et devait arriver dans les îles Britanniques avant le 1er novembre 1290, libre de tout mariage ; les Écossais s'engageaient à pacifier leur royaume et à ne pas la marier sans l'accord du roi de Norvège et du roi d'Angleterre[47]. Le traité prévoyait une réunion entre Écossais et Anglais à la prochaine mi-carême pour confirmer et achever les discussions. Cette réunion avait pour but de convaincre les Écossais, sans aucun doute peu favorables à un mariage anglais et désireux de limiter les possibilités d'intervention d'Édouard dans les affaires internes du royaume, des avantages que pourrait entraîner une telle alliance. Les négociations aboutirent à la conclusion d'un traité de mariage entre les Écossais et les Anglais, à Brigham, le 18 juillet 1290[48]. Celui-ci prévoyait un gouvernement séparé des deux royaumes et leur transmission à deux héritiers distincts.

Les perspectives qu'offrait ce mariage étaient très intéressantes pour la Norvège : si jamais Håkon, le frère d'Erik de Norvège, venait à mourir, et en l'absence de collatéraux directs, un fils unique d'Édouard et de Marguerite pourrait prétendre à monter sur les trônes de Norvège, d'Angleterre et d'Écosse. Ce mariage, qui assurait définitivement la place de la dynastie norvégienne dans le vaste réseau familial des monarchies occidentales, n'a été possible que parce que la Norvège occupait une place suffisamment importante sur l'échiquier politique et stratégique occidental pour procurer au roi d'Angleterre ce qu'il désirait : une porte d'entrée en Écosse et, plus qu'une alliance, une garantie de non-agression de la part de l'Écosse et la Norvège dans le conflit qui se profilait avec la France.

Entre-temps, la dispense pontificale datée du 16 novembre 1289 était arrivée en Angleterre[49]. Édouard en avait informé le roi de Norvège et avait

45. *DN*, t. XIX, n° 330.
46. *Regesta Norvegica, 1264-1300*, S. BAGGE, N. BJØRGO éd., Oslo, 1978, vol. II, n° 544.
47. *DN*, t. XIX, n° 333.
48. *DN*, t. XIX, n° 355.
49. *Les registres de Nicolas IV (1288-1292)*, E. LANGLOIS éd., Paris, 1905, n° 7526.

acheté l'arrivée rapide de Marguerite en Écosse, pour répondre aux exigences écossaises[50]. La future épousée arriva dans les Orcades, au nord de l'Écosse, au début du mois de septembre 1290 et une délégation anglo-écossaise partit à sa rencontre pour célébrer le mariage, mais Marguerite mourut à la fin du mois de septembre de maladie. Le lien qui unissait le roi norvégien aux familles d'Écosse et d'Angleterre, et au-delà à la plupart des familles régnantes d'Occident, était rompu, tout comme s'éloignait le rêve de l'union des trois royaumes. L'échec était total.

Épilogue

Le roi norvégien continua malgré tout à regarder vers l'Occident, mais sa situation ne lui permettait plus de mener une politique ambitieuse. L'objectif des Norvégiens, assaillis de difficultés financières et privés avec la disparition de Marguerite d'une combinaison politique de grande envergure, était désormais davantage de rentabiliser le traité de 1281 et ils revinrent à des ambitions matrimoniales plus modestes et plus locales. La mort de Marguerite ouvrait une nouvelle période de crise en Écosse : deux grandes familles se disputaient la succession, les Balliol d'un côté et les Bruce de l'autre. Quand s'ouvrit, en mai 1291, le procès de dévolution de la couronne d'Écosse, la *Great Cause*, Erik se déclara candidat au trône en tant que père de la reine défunte et envoya des émissaires en septembre 1292. Cette candidature, sans lendemain, avait pour but de sauver ce qui pouvait encore l'être du mariage de 1281, c'est-à-dire essentiellement les accords financiers. Erik réclamait ainsi, entre autres, le paiement des arriérés de la dot de sa femme, et une somme de 100 000 livres qu'il estimait être due par les Écossais pour avoir refusé de reconnaître immédiatement Marguerite comme reine d'Écosse. Ce fut également l'occasion pour Erik de trouver une nouvelle épouse : Isabelle Bruce, fille de Robert Bruce le Jeune, lui-même fils de Robert Bruce l'Ancien, candidat au trône d'Écosse. On ne sait rien des négociations qui ont conduit à ce mariage, si ce n'est qu'un sauf-conduit fut attribué à Robert Bruce le Jeune et à sa fille pour se rendre en Norvège le 28 septembre 1292[51], à un moment où l'issue du procès de dévolution ne faisait plus de mystère : la couronne d'Écosse allait être attribuée à John Balliol par Édouard Ier aux dépens de Robert Bruce l'Ancien. Ce fut officiel le 6 novembre 1292[52].

Il semble donc que ce mariage n'ait pas été le résultat d'un pari norvégien sur la victoire de Robert Bruce l'Ancien et il faut plutôt y voir une alliance avec un puissant aristocrate implanté sur la côte ouest de l'Écosse, dans une région qui, située face aux Hébrides, entretenait traditionnellement beaucoup de contacts avec les Scandinaves. Pourtant, même s'il avait été débouté, Robert

50. Lettre du 17 avril 1290 ; *DN*, t. XIX, n° 346.
51. *DN*, t. XIX, n° 379.
52. *DN*, t. XIX, n° 372.

Bruce possédait toujours un droit sur le trône d'Écosse en cas de disparition fortuite de John Balliol sans héritier. Il était donc possible qu'Isabelle, la reine de Norvège, vît un jour son frère devenir roi d'Écosse, voire qu'elle-même devînt reine. Ce mariage, conclu en 1293, était, comme celui de 1281, riche d'avenir même s'il ne permettait en aucune façon de nouer des liens de parenté entre les rois de Norvège et les autres souverains occidentaux. Robert, le frère d'Isabelle, devint en effet roi d'Écosse en 1306, à la suite d'un coup d'État. À défaut de nouer des liens de parenté avec les autres monarques occidentaux et de renforcer l'avancée de la Norvège au cœur de l'Occident chrétien, cette union « de proximité » consolidait le lien historique qui unissait l'Écosse à la Norvège.

L'échec des ambitions norvégiennes se poursuivit pendant toute la fin du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle : les rois de Norvège, tout en se repliant sur l'aire scandinavo-baltique, continuèrent à rechercher des alliances matrimoniales en Occident mais, cette fois-ci, dans l'aristocratie et non dans les familles régnantes. Leur but était plutôt d'obtenir des avantages économiques et financiers que de gagner en prestige. Ce fut le cas par exemple de la tentative de Håkon Magnusson, le frère d'Erik, de se trouver une épouse dans l'aristocratie anglaise. Elle nous est connue par la réponse favorable que lui donna Édouard Ier dans une lettre du 15 juin 1294. Le but de cette tentative était clairement d'amadouer le roi d'Angleterre afin qu'il intervînt en Écosse pour accorder les paiements prévus par le traité de 1281. Mais celui-ci n'avait plus le contrôle de la situation en Écosse et ce mariage n'aboutit donc pas. Un mariage français fut envisagé pour Håkon, afin de consolider le traité d'alliance, aux clauses financières très intéressantes, signé entre Erik, peut-être irrité par le peu d'empressement d'Édouard, et Philippe le Bel, le 22 octobre 1295 [53]. Il échoua encore et la Norvège acheva de se replier totalement sur la péninsule scandinave et la mer Baltique.

Le mariage de 1290 devait être la consécration de la politique entreprise dans les années 1240 par Håkon Håkonsson. Celle-ci visait à entrer dans le réseau familial des souverains occidentaux afin de gagner une véritable légitimité au sein de la communauté qu'ils formaient. Pour cela, Håkon avait développé sa présence politique et stratégique sur l'échiquier européen, en exploitant l'héritage viking de son royaume, mais en prenant garde également à s'aligner sur les règles en usage en Occident. De cette façon, il obtint une première reconnaissance. Il multiplia ensuite les initiatives pour rendre effective son intégration dans l'ensemble occidental. Il rechercha en particulier des alliances matrimoniales permettant de servir ses objectifs : maintenir son avantage politique, et le renforcer par le réseau de parenté, élément essentiel des stratégies de la société politique médiévale. Ce fut sous le règne de Håkon que les rois de Norvège, profitant d'une conjoncture favorable, furent le plus dynamiques sur la scène internationale.

53. *DN*, t. V, C. R. UNGER éd., Christiana, 1860, n° 29.

Bien que le mariage de 1281 ait fait entrer la dynastie norvégienne dans la parenté des rois d'Angleterre et, par conséquent, dans un réseau d'alliances couvrant l'Occident entier, et ait entraîné à la suite d'un heureux concours de circonstances le mariage de 1290, celui-ci avait été voulu avant tout par le roi d'Angleterre : les rois de Norvège n'avaient plus l'initiative. Cette union, qui aurait dû consolider le lien familial entre les rois de Norvège et les autres souverains occidentaux *via* le roi d'Angleterre, devait constituer l'apogée de la présence norvégienne en Occident. Mais la précarité même du projet, qui n'aboutit pas, marqua finalement le début de son déclin. À la mort de Marguerite, les rois de Norvège, criblés également de dettes, perdirent tout leur avantage, faute de s'être ménagé une solution de rechange. La légitimité qu'ils avaient gagnée en entrant dans la grande famille des souverains occidentaux n'eut pas le temps de s'enraciner et un processus irréversible s'enclencha : la position de la Norvège sur l'échiquier occidental s'affaiblit considérablement, ce qui rendit malaisée toute tentative nouvelle de contracter des mariages prestigieux et condamna la royauté norvégienne au repli, hormis en Écosse avec laquelle des contacts, par ailleurs traditionnels, se poursuivirent. On retrouve alors une adéquation entre le rayonnement du royaume de Norvège, qui ne fut plus que local, et sa politique matrimoniale, qui ne visa plus que ses voisins. Signe des temps, la fille unique de Håkon, Ingeborg, fut mariée à Erik, frère du roi de Suède Birger, en 1302[54], ce qui entraîna par un concours de circonstances favorables l'union des deux royaumes scandinaves.

Cet exemple illustre bien les limites de l'exploitation politique du mariage princier au Moyen Âge. Le royaume de Norvège, malgré tous ses efforts, ne parvint pas au XIIIe siècle à s'intégrer pleinement à l'ensemble politique occidental par le biais de sa politique matrimoniale. Ce type de politique est fragile car il dépend surtout de deux facteurs difficiles à maîtriser : la vie des époux et de leur capacité à avoir des enfants. Dans ce domaine, le calcul est aléatoire et les crises fréquentes : le hasard ou une intervention malveillante – d'autant plus probable que l'enjeu politique est grand – peuvent transformer un mariage dont on n'attendait rien politiquement en grande réussite, ou bien ruiner un projet solide, c'est ce que souligne l'exemple du mariage de 1281. Une union durable aurait-elle garanti à la Norvège une position sur l'échiquier occidental plus assurée – et pacifique ? Rien n'est moins sûr. Personne en effet ne pouvait prévoir en 1303 que le mariage d'Édouard II avec Isabelle de France, prévu dans le cadre d'un traité de paix, deviendrait une des justifications de la guerre de Cent Ans.

Florent Lenègre, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, LAMOP, 17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris – Institut National du Patrimoine, 2, rue Vivienne, 75002 Paris

54. N. Bjørgo, Ø. Rian, A. Kaartvedt, *op. cit.*, p. 92-93.

Légitimer l'intégration à l'Occident chrétien : la politique matrimoniale des rois de Norvège au XIIIe siècle

Les rois de Norvège, à partir des années 1240, sous l'impulsion du roi Håkon Håkonsson, cherchent à intégrer durablement leur royaume, converti depuis à peine deux siècles, au sein de l'Occident chrétien. Entre autres stratégies, ils mettent en œuvre une politique matrimoniale visant à les faire entrer dans le vaste réseau familial des souverains occidentaux, et à profiter ainsi des systèmes d'alliances qui leur assureraient une place légitime dans le concert des royaumes occidentaux du XIIIe siècle.
Les efforts des rois de Norvège pour s'aligner sur le modèle des royaumes d'Occident aboutirent à leur reconnaissance sur la scène occidentale en 1247. À partir de là, ils entreprirent une politique matrimoniale ambitieuse dont les effets restèrent néanmoins discrets : après une tentative sans lendemain vers la Castille, le mariage d'Erik de Norvège avec Marguerite d'Écosse en 1281 leur permit d'intégrer le réseau familial du roi d'Angleterre. Mais on retient surtout l'échec du projet de mariage de Marguerite, fille unique d'Erik et Marguerite, avec le fils aîné du roi d'Angleterre en 1290, qui aurait pu rendre durable l'intégration de la Norvège dans les combinaisons diplomatiques et politiques des monarchies occidentales. À la suite de cet échec, la Norvège se tourna davantage vers l'est et ses voisins scandinaves, ce qui entraîna à terme son union avec la Suède.

Politique matrimoniale – alliance – royauté – Norvège et Occident – négociations

How to legitimate the integration into the Western Christendom : the wedding policy of the Kings of Norway in the XIIIth century

Our purpose is to show how the kings of Norway, from the 1240ies on, in the wake of king Håkon Håkonsson, try to incorporate their newly converted kingdom into the Western Christendom. In this purpose, they build a wedding policy whose aim is to gain access to the western kings' large familial network, so that they can be considered as legitimate members of the XIIIth century Western Christendom.
The kings of Norway's efforts to shape their kingdom according to western standards get them official recognition from the western community in 1247. From there on, they develop an ambitious wedding policy. Its greatest success is, although it is not commonly thus considered, in 1281, the wedding between King Erik of Norway and Marguerite of Scotland, thanks to which the kings of Norway become members of the king of England's familial network. But what is mostly remembered from this period is the failure in 1290 of the wedding between Margaret, Erik and Margaret's only daughter, and Edvard, the English king's first-born son. This wedding would have guaranteed Norway's long term integration into the diplomatic and political combinations of the western kingdoms. After this failure, the kings of Norway start focusing much more on their Scandinavian neighbours, which brings the union between Norway and Sweden.

Médiévales 50, printemps 2006, p. 77-102

Corinne PÉNEAU

RÉVÉLATIONS ET ÉLECTIONS LE CORPS DU ROI ET LA PAROLE DANS LES *RÉVÉLATIONS* DE SAINTE BRIGITTE

Le roi suédois est, à partir du XIIIe siècle, élu selon une procédure décrite dans la loi. L'élection ne relève pas d'un vote au sens strict, mais se déroule comme un rite où la parole du peuple et des *lagmän*, spécialistes du droit placés à la tête des provinces suédoises, transforme un homme en roi. Loin d'être la cérémonie magique parfois décrite [1], l'élection est accomplie grâce à un discours performatif dont l'efficacité est garantie par la loi qui définit le lieu, les acteurs et les étapes de cette investiture. À partir de l'ordonnance de l'élection de 1335, le serment du roi apparaît comme une étape pleinement efficace du point de vue de la parole car c'est la prestation de ce serment qui rend le roi légalement apte à exercer son pouvoir. La notion de discours performatif, telle qu'elle a été théorisée par Austin [2], permet de mettre en évidence la logique de l'élection en Suède [3], mais elle peut également aider à comprendre la façon dont le roi, être fait par la parole, peut voir son pouvoir conforté ou défait par les paroles qui lui sont par la suite adressées.

Mon but est d'étudier les spécificités du discours politique dans le cadre d'une monarchie qui fait advenir le roi par la parole. Parmi les discours les plus connus du règne de Magnus Eriksson (1319-1364), figurent les *Révélations* de Brigitte dont le contenu politique n'est plus à démontrer [4]. Trois

1. K. OLIVEKRONA, « Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht. Der Königsritus als magischer Akt », *Lund Universitets Årskrift*, 44, 1948, p. 1-46.

2. J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970.

3. C. PÉNEAU, *Le Roi élu. Les pouvoirs politiques et leurs représentations en Suède du milieu du XIIIe siècle à la fin du XVe siècle*, thèse dactylographiée soutenue en 2002 à Paris IV sous la direction de J. Verger, p. 150-171.

4. H. T. GILKÆR, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha. Liber Celestis Imperatoris ad Reges : A Mirror of Princes*, Odense, 1993, p. 206-222 ; A. HÄRDELIN, « Mystik och politik hos den heliga Birgitta », *Signum*, 8, 2003, p. 19-26 ; E. AHL, « Den heliga Birgitta – profet eller politiker ? Trender och tendenser inom den nordiska Birgitta-forskningen », *Finska kyrkohistoriska samfundets årskrift*, 92, 2002, p. 25-55.

révélations célèbres retiennent particulièrement l'attention, les chapitres 48 et 56 du livre VIII[5], la compilation de révélations à caractère politique réalisée par Alfonso Pecha[6], et la lettre autographe rédigée en suédois, dont la version latine est connue sous le nom d'*Extravagante* 80. Les deux premières furent composées entre la fin des années 1350 et 1360 et la troisième, en 1360 ou 1361. C'est à partir de ces *Révélations*, qui forment un épitomé de la pensée de Brigitte, que j'entamerai une réflexion sur la façon dont elle appréhende la parole politique et la manière dont elle utilise elle-même le discours, non seulement pour défendre ses conceptions, mais aussi pour agir, par le discours, contre le roi. C'est à travers ses descriptions du corps du roi et de son rapport à la parole que je tenterai de saisir les représentations qui sous-tendent ses conceptions politiques, en particulier à partir du paradigme, central dans la pensée médiévale, de l'Incarnation[7].

L'image de l'Incarnation

Le discours brigittin repose sur la fiction d'une révélation : c'est le Christ lui-même, et dans quelques cas la Vierge, qui formulent les messages que Brigitte adresse au roi ou aux grands de son pays. Cette fiction, au sens d'une mise en scène de l'énonciation, n'est pas seulement une manière de donner de l'autorité à la parole de Brigitte. L'ancrage de ces paroles dans la personne du Christ détermine aussi l'ensemble du discours politique et permet d'intégrer la loi suédoise aux principes chrétiens du bon gouvernement. En effet, si les révélations de Brigitte qui évoquent le roi suédois se rattachent à la littérature spéculaire, c'est en raison du rapport qui se noue entre la figure du Christ et la figure du roi qui, ici-bas, doit être son double incarné. Comme Brigitte le souligne souvent, le seul vrai roi est le Christ. Ainsi, Alfonso Pecha a choisi de faire figurer au tout début du livre VIII deux révélations qui rappellent que Dieu est l'origine de tout pouvoir[8] :

5. Les révélations seront citées d'après l'édition critique Sancta Birgitta, *Revelaciones. Lib. I-VIII*, H. Aili *et alii* éd., Stockholm, 1978-2002. Elles seront abrégées dans les notes en R, suivi du numéro du livre en chiffres romains, du numéro de la révélation en chiffres arabes et, entre parenthèses, du numéro du paragraphe. Les *Extravagantes* (E), révélations retirées du corpus officiel des textes présentés lors du procès en canonisation, sont citées d'après Sancta Birgitta, *Revelaciones extravagantes*, L. Hollmann éd., Stockholm, 1956.

6. L'ancien évêque de Jaén, Alfonso Pecha († 1388) était ermite en Italie lorsqu'il rencontra Brigitte en 1368. Il fut son dernier confesseur et son secrétaire. Il prépara en vue du procès de canonisation l'édition des révélations qui, à l'exception des livres I et V, n'avaient pas encore fait l'objet de recueils. Il réalisa en particulier un huitième volume nommé *Liber celestis imperatoris ad reges*, composé uniquement des révélations à thème politique. Voir H. T. Gilkær, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha*, *op. cit.*

7. A. Leupin, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge*, Paris, 1993.

8. R VIII.2 (§ 27) : « De[us] a quo omnis potestas est ».

> Je suis le vrai Seigneur et personne ne peut être dit seigneur si ce n'est Moi seul car J'ai tout pouvoir et personne ne peut résister à Ma domination et à Ma puissance [9].
>
> Je suis le vrai Roi et nul n'est digne d'être appelé roi si ce n'est Moi car tout honneur et tout pouvoir émane de Moi [10].

Par ailleurs, si Brigitte insiste autant sur le rôle de la parole juste, c'est qu'elle fait de l'efficacité de la parole la condition même de l'exercice du pouvoir. Ainsi, elle fait dire au Christ : « Je suis si puissant que Je peux tout par Ma parole [11]. » Si le nom de roi s'applique de façon pertinente au Christ, c'est que le verbe divin peut être défini comme perlocutoire : la parole divine a des effets immédiats, décrits à plusieurs reprises dans les *Révélations*. Ainsi, dans une vision, Brigitte décrit la cour céleste sous la forme d'une maison dans laquelle se trouve un pupitre de trois couleurs :

> Après cela, je vis aussi sur ce même pupitre un livre étincelant comme l'or le plus éclatant, et ayant la forme d'un livre. Ce livre était ouvert, et son texte n'était pas écrit avec de l'encre, mais chaque mot du livre était vivant et se disait lui-même, comme si quelqu'un avait dit : « Fais ceci ou cela » et qu'aussitôt, **par l'énonciation du mot, cela avait été accompli** [12].

Ce livre est, selon l'interprétation que Brigitte propose, le livre de la Justice divine [13], que Brigitte appelle aussi le « livre de vie ». Ce qui caractérise la justice divine est la fusion parfaite entre son énoncé et l'action qu'il implique. La parole divine est une parole performative parfaite qui permet de décrire le pouvoir sans limite de Dieu. Ce verbe efficace est traditionnellement lié à la Création, mais aussi à l'Incarnation du Christ, ce que rappelle Brigitte dans l'explicitation de l'image :

> Le fait que le Verbe parlait lui-même signifie que Dieu est le Verbe éternel dont émane toute parole et par lequel tout est vivifié et tout subsiste. Et ce Verbe parlait visiblement, lorsqu'Il fut fait chair et qu'Il conversait avec les hommes [14].

9. R VIII.I (§ 23) : « Ideo ego sum verus dominus nec aliquis vere dominus **dicendus est** nisi ego solus, quia a me est omnis potestas et dominacio et potencie mee nullus resistere poterit ».

10. R VIII.2 (§ 1) : « Ego sum verus rex et nullus est dignus **vocari rex** nisi ego, quia a me est omnis honor et potestas ».

11. R I.1 (§ 6) : « ita sim potens, ut omnia possim verbo ».

12. R VIII.48 (§ 54-55) : « Post hec autem in ipso pulpito vidi librum resplendentem quasi aurum fulgentissimum et habentem formam libri. Qui quidem liber apertus erat et scriptura eius non erat scripta atramento sed vnumquodque verbum in libro erat viuens et se ipsum loquebatur, quasi si aliquis diceret "fac hoc vel illud" et statim **cum prolacione verbi esset factum** ».

13. R VIII.48 (§ 80) : « Respondit tunc iusticia de libro, qui erat in pulpito... ».

14. R VIII.48 (§ 235-236) : « Quod vero verbum loquebatur se ipsum, significat, quod deus est verbum eternum, a quo sunt omnia verba et in quo viuificantur et subsistunt omnia. Et ipsum verbum tunc visibiliter loquebatur, quando verbum factum est caro et cum hominibus conuersabatur ».

Brigitte évoque dans un grand nombre de révélations l'Incarnation du Christ, mais il faut attendre une des dernières révélations, qui date de son pèlerinage en Terre sainte en 1372, pour avoir une évocation originale de cette Incarnation. Après avoir décrit la Nativité, Brigitte propose sa vision de l'Adoration des bergers. La vision a pour but d'apporter la preuve de l'Incarnation du Christ. Ces bergers viennent trouver la Vierge et ils lui demandent si l'enfant est de sexe masculin ou féminin, car l'ange leur a annoncé la naissance d'un sauveur du monde et ils en ont conclu qu'il ne pouvait donc s'agir d'une salvatrice [15].

> Alors la Vierge leur montra la nature et le sexe masculin de l'enfant. Et les bergers l'adorèrent avec un grand respect et une grande joie, puis ils repartirent, louant et glorifiant Dieu pour toutes les choses qu'ils avaient entendues et vues [16].

L'épisode s'inspire de l'Évangile de Luc (2, 8-20), mais y ajoute une glose grammaticale du terme *salvator* ainsi qu'un curieux détail, le geste d'ostentation de la Vierge qui permet aux bergers de vérifier le sexe de l'enfant et donc, la véracité de l'annonce qui leur a été faite par l'ange. De façon paradoxale, c'est la ressemblance de l'Enfant à tous les autres qui donne une véritable preuve de l'Incarnation [17]. Un geste est là pour indiquer que la chose vue participe pleinement du miracle accompli. Or, la vérité ne se révèle qu'à travers la parole qui la montre. Le corps du Christ est le support même de la preuve, le lieu où la parole s'accomplit. L'annonce aux bergers double donc métaphoriquement et donne à voir le dogme de l'Incarnation, la façon dont le Verbe se fait chair et la manière dont le corps se soumet à la parole.

Brigitte souligne l'enjeu de cette Incarnation :

> Par charité, Mon Fils a voulu naître après la loi de justice afin que par Son Humanité fût visible ce qui, dans Sa Divinité, ne pouvait être vu [18].

Cependant, Brigitte constate dans ses révélations que ce temps où Dieu pouvait être entendu *et vu* est révolu. Puisque le Verbe n'est plus visible, les hommes n'acceptent plus les paroles de Dieu. Selon une vision très augusti-

15. R VII.23 (§ 1-2) : « Vidi eciam in eodem loco, dum virgo Maria et Ioseph starent puerum adorando in presepio, quod tunc pastores et custodientes gregem venerunt, vt viderent et adorarent infantem. Quem cum vidissent, prius voluerunt inquirere, **vtrum masculus vel femina esset**, ex eo, quod angeli eis annunciauerunt, quod saluator mundi natus erat, et non "saluatrix" dixerant ».

16. R VII.23 (§ 3) : « Tunc igitur virgo mater eis ostendit naturam et sexum masculinum infantis. Quem ipsi statim adorauerunt cum magna reuerencia et gaudio, et postea reuersi sunt, laudantes et glorificantes Deum in omnibus hiis, que audierant et viderant ».

17. L. Steinberg, *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne*, Paris, 1987 (pour la traduction), p. 27.

18. R VIII.56 (§ 8) : « Filius meus ex caritate nasci voluit post legem iusticie, vt ex humanitate visibilis esset, qui in deitate sua non poterat videri ».

nienne, Brigitte souligne que l'homme est mauvais par nature et qu'il doit être conduit au salut malgré lui [19]. Cependant, il se montre désobéissant envers Dieu :

> Ainsi, J'ai voulu que mon royaume soit dans l'homme et Je devais être en droit Son Roi et Son Seigneur car Je l'ai créé et Je l'ai racheté. Mais, maintenant, il a brisé et profané la foi qu'il M'avait promise dans le baptême, il a violé et rejeté les lois que Je lui ai proposées [20].

Pour conduire l'homme au salut, il faut donc une sorte de substitut visible du Christ capable de soumettre les hommes à son autorité :

> Le fils de Dieu dit : « Parce que l'homme a dédaigné d'obéir à Dieu, il est nécessaire qu'il obéisse à un homme semblable à lui-même, et parce que le roi a été institué par Dieu afin de juger et régner avec justice, il convient qu'il soit honoré et craint de ses sujets » [21].

Comme l'origine du Christ pouvait être prouvée dans son humanité, l'institution du roi par Dieu est elle-même visible dans la couronne que le roi est seul à porter pour manifester à tous son pouvoir [22]. L'usage de cette couronne est lui-même lié à la signification qui lui est donnée. Ainsi, Brigitte rédige une révélation qui donne la liste des jours où le roi Magnus Eriksson doit porter sa couronne :

> Le roi doit porter la couronne sur sa tête les jours suivants : le jour de Ma Nativité, de l'Épiphanie, de la Résurrection, de l'Ascension ; de la Pentecôte, de l'Assomption de Ma Mère la Vierge, de l'Exaltation de la Croix, de la Toussaint, et tous les jours où il tient des jugements généraux et ceux où il doit faire des chevaliers. Ainsi, comme lors des jours où Mon Humanité est fêtée et tous mes saints glorifiés, l'armée céleste se réjouit de mes bienfaits, de même, les justes de la terre doivent se réjouir de la justice du roi qui est inscrite dans la couronne et toute la cour céleste se réjouit de la récompense d'un roi juste [23].

19. R I.4 (§ 7) : « Malicia sua malus est et ideo ego sum dominus super eum ».

20. R I.1 (§ 5) : « In homine denique regnum meum esse volui, et super eum de iure rex et dominus esse deberem, quia feci eum et redemi. Sed nunc fregit et prophanauit fidem, quam michi promisit in baptismo, violauit et spreuit leges meas, quas ei proposui ».

21. R VIII.3 (§ 1) : « Filius dei loquitur : "Quia homo contempsit obedire deo, ideo necesse est vt obediat homini simili sibi, et quia rex a deo constituitur ad iudicandum et regendum iuste, ideo dignum est vt honoretur et timeatur a subditis" ».

22. R VIII.3 (§ 4-6) : « Coronam regis nullus portare potest nisi rex ».

23. R VIII.3 (§ 4-6) : « Hiis autem diebus debet rex portare coronam in capite, scilicet in die natiuitatis mee, apparicionis, resurreccionis, ascensionis, penthecostes, assumpcionis matris mee virginis, exaltacionis crucis et omnium sanctorum et omnibus illis diebus, quibus iudicia generalia tenet et diebus illis quibus facere debet milites. Nam sicut **in diebus festiuis humanitatis mee** et glorificacionis sanctorum meorum totus exultat celestis exercitus propter beneficia mea, sic de iusticia regis que notatur in corona gaudere debent iusti in terris et de retribucione regis iusti exultat tota curia celestis ».

La couronne est ostensiblement portée à des dates liées à l'Incarnation du Christ. Comme le montre la comparaison développée par Brigitte, cette ostentation de la couronne, loin d'être une simple manifestation de dévotion, montre que le roi est la preuve, la manifestation visible, comme l'était le corps du Christ, au moment de son Incarnation sur terre, de l'origine divine de son pouvoir. Le roi est donc pensé comme une incarnation de la justice divine. La couronne est en elle-même un attribut divin. Elle désigne le pouvoir du roi, mais aussi le pouvoir divin :

> Le Fils de Dieu parlait à Sa Mère la Vierge : « Je suis couronné roi dans Ma Déité qui est sans commencement et sans fin. La Couronne n'a ni commencement ni fin, ce qui signifie Mon pouvoir, qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin. Mais j'eus une autre Couronne gardée en Moi. Moi, Dieu, Je suis, en effet, Moi-même cette Couronne »[24].

Dans une autre révélation, elle désigne aussi le Christ lui-même :

> Ainsi cette Déité peut avec raison être assimilée à une couronne, car une couronne n'a pas de début et pas de fin. De même, comme, dans un royaume, la couronne est gardée pour le roi à venir, Ma Déité était gardée pour Mon Humanité, par laquelle elle était elle-même couronnée[25].

Une fois de plus, la comparaison entre le roi et l'humanité du Christ est clairement exposée. Brigitte joue évidemment sur les différents sens du mot couronne, objet matériel et royaume. En effet, le mot couronne apparaît fréquemment dans les lois suédoises pour signifier l'unité et la dimension inaliénable du royaume. L'utilisation de la même image pour désigner des concepts aussi différents que Dieu, le pouvoir royal, le royaume, n'est pas un simple effet de style mais rappelle l'origine divine de tout pouvoir.

Comme le corps du Christ était le lieu où s'inscrivait son humanité, le corps du roi, par sa parure et son comportement, manifeste à tous qu'il est un roi juste, c'est-à-dire un roi soumis à la parole du Christ[26]. Cette soumission s'exprime par la beauté du roi :

> Afin que le roi soit distingué des autres, il est nécessaire qu'il porte, devant eux, un vêtement distinctif, digne et honorable car, de même que l'honneur

24. R V.4 (§ 1) : « Filius dei loquitur sue matri virgini : Ego sum coronatus rex in deitate mea sine principio et sine fine, nec inicium habet corona mea nec finem, significans potestatem meam, que non habuit principium nec habebit finem. Verum ego aliam coronam habui custoditam in me. Que quidem corona sum ego ipse deus ».

25. R VIII.1 (§ 25) : « Hec igitur deitas merito corone assimilatur, quia corona sine principio et sine fine est. Sicut autem in regno corona seruatur regi futuro, nunc deitas mea seruabatur humanitati mee, qua ipsa coronaretur ».

26. R VIII.48 (§ 156) : « Ipse enim vnctus fuit oleo sancto et consecratus verbis sanctis et coronatus corona regia, vt verba et facta dei honoraret, defenderet quoque populum dei et regeret ».

> du roi est la justice et le jugement, de même l'honneur du peuple est la beauté du roi et sa dignité[27].

Dans les *Révélations*, le substantif *pulcritudo* et l'adjectif *pulcer* sont généralement utilisés pour décrire la cour céleste ou le Christ lui-même. La comparaison entre le Christ et le roi, entre l'Incarnation du Christ et la manière dont le roi représente le pouvoir terrestre correspond au même schéma de pensée : l'Incarnation permet de représenter une vision descendante du pouvoir et d'exprimer le lien entre le pouvoir terrestre et le pouvoir divin. L'Incarnation est l'expression la plus accomplie du pouvoir légitime. Cette image, loin d'être propre à Brigitte, apparaissait déjà dans le *De regno*, où Thomas d'Aquin affirmait : « Que le roi sache donc qu'il a reçu cet office afin d'être dans son royaume comme l'âme dans le corps et comme Dieu dans le monde[28]. »

Cependant, l'ancrage d'une grande partie des révélations dans un contexte suédois donne à cette image une dimension originale. Brigitte propose en parallèle une vision ascendante du pouvoir, puisqu'elle prend aussi en compte le fait que la Suède est une monarchie élective. Une longue révélation, la troisième du livre IV, rappelle que la Suède est un royaume inaliénable, dirigé par un roi élu. Un mythe, qui permet à Brigitte de rattacher le Nord à la tradition biblique qui l'ignore, décrit la façon dont après le Déluge les hommes ont peuplé la Scandinavie. Les fils de Sem ont peuplé la Suède et les fils de Cham, le Danemark, de l'autre côté des eaux. Ainsi, le mythe permet à Brigitte d'affirmer que la Scanie, achetée par la Suède en 1332, fait bien partie de la Couronne ; il lui permet également d'introduire une justification de l'élection :

> Dans un royaume, dit-Il, on conservait une couronne qui convenait à un roi. Ainsi, comme le peuple considérait qu'il ne pouvait subsister sans roi, ils élurent eux-mêmes un roi, confiant au roi élu la couronne pour la garder et la confier à son tour au roi à venir[29].

Ce mythe, inspiré de l'Ancien Testament[30], permet à Brigitte de montrer que le royaume est antérieur au roi. Le roi apparaît alors que la nation est déjà constituée, avec un peuple et une couronne, une terre et des lois communes. Le roi permet au peuple ainsi constitué de rester uni et d'assurer

27. R VIII.3 (§ 2) : « Ergo vt rex discernatur ab aliis, necesse est vt habitum discretum et honestum et honorabilem habeat pre aliis, quia sicut honor regis est iusticia et iudicium, sic honor plebis est pulcritudo regis et honestas eius ».

28. SAINT T. D'AQUIN, *De Regno*, dans *Petite Somme politique, Anthologie de textes politiques traduits et présentés par* D. SUREAU, Paris, 1997, p. 92.

29. R IV.3 (§ 8) : « In regno quodam, inquit, seruabatur corona pertinens ad regem. Populus itaque considerans se non posse stare sine rege elegerunt sibi regem, tradentes coronam regi electo custodiendam et reconsignandam regi futuro ».

30. Deutéronome XVII, 14 et Samuel VIII, 4.

sa pérennité. Tout en montrant que le pouvoir est d'origine divine, Brigitte souligne l'importance du peuple qui non seulement définit le royaume, mais qui a aussi le pouvoir de se donner un roi. Elle présente également sans ambiguïté la Suède comme un royaume qui, depuis ce temps mythique, est resté électif. Elle fait même une allusion à la cérémonie de l'élection du roi qui a lieu à Mora Sten[31] et au cours de laquelle le roi est élevé sur une pierre : « Le roi élu, élevé sur une pierre à la vue du peuple, manifeste qu'il a le pouvoir[32]. »

Le roi suédois apparaît donc comme le fruit d'une double incarnation, celle de la parole des Suédois, qui fait du roi un représentant de son peuple, ce que Brigitte exprime par le fait que « le peuple de cette terre était comme dans son sein[33] », et celle de la parole de Dieu, qui a fait du roi le représentant de sa justice sur terre. L'image de l'élection, au sens d'élection divine, est également utilisée pour montrer le statut particulier du roi suédois. Ainsi, dans une révélation adressée au roi Magnus Eriksson, la Vierge dit :

> Je rappelle à sa mémoire comment il a été élu, dans le but de propager, s'il le voulait bien, la sainte foi catholique chez les païens[34].

Le terme *electus* ne peut ici renvoyer à l'élection au sens politique car la lutte contre le paganisme à l'extérieur du royaume n'est pas inscrite dans la loi suédoise. Brigitte souligne donc ici le fait que Magnus est élu de Dieu. Ce terme est non seulement le signe de la sanction divine apportée à l'élection du roi par son peuple, mais aussi le signe d'une position privilégiée du roi suédois en Occident. Le signe de cette élection est la protection particulière que la Vierge accorde, selon Brigitte, au roi :

> Moi, Mère de miséricorde, j'ai appelé ce roi mon nouveau fils : nouveau, parce qu'il était nouvellement venu à la sainte obéissance. Par toi, je lui ai promis que je voulais être sa Dame et la protectrice de son armée et de son royaume[35].

31. Mora Sten est situé à une dizaine de kilomètres au sud d'Uppsala. Il est désigné comme lieu officiel de l'élection des rois à partir de 1327 dans la *Loi du Södermanland*. Voir Elsa Sjöholm, *Sveriges Medeltidslagar*, Lund, 1988, p. 296-298. Il apparaît également dans l'*Erikskrönika* en relation avec l'élection des rois Magnus Ladulås (1275) et Magnus Eriksson (1319). *Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise (première moitié du XIV*[e] *siècle)*, introduction, traduction et commentaires de C. PÉNEAU, Paris, 2005, vers 955, p. 131 et 4757, p. 231.

32. R IV.3 (§ 21) : « Rex electus, eleuatus super lapidem quendam ad spectaculum populi, designat dominium se habere ».

33. R IV.1 (§ 8) : « communitas terre quasi in sinu suo erat ».

34. R VIII.47 (§ 36-38) : « Reduco ei ad memoriam, quomodo electus est, vt fidem sanctam catholicam deferret, si vellet, ad paganismum ».

35. R VIII.47 (§ 36-38) : « Ego enim mater misericordie vocaui istum regem filium meum nouum et ideo nouum, quia nouiter venerat ad obedienciam sanctam. Cui promisi per te, quod vellem esse domina et defensatrix exercitus sui et regni sui ».

Le roi est celui qui peut de nouveau incarner la parole divine, ce qui est souligné par le nom que la Vierge lui donne, celui de « nouveau fils », soit, sur terre, un équivalent du Christ. Le roi, par sa « sainte obéissance » aux préceptes divins, doit agir comme un véritable représentant de Dieu, chargé de rendre à nouveau visibles pour son peuple les conséquences de l'Incarnation. L'image utilisée pour décrire la façon dont le roi doit recevoir ces paroles est celle de « l'introduction du Saint-Esprit dans son cœur[36] ».

À ce stade de la démonstration, il devient inutile de se demander, comme cela a souvent été fait, si Brigitte est une mystique ou si ses ambitions sont politiques : les *Révélations* sont des textes politiquement efficaces car leur efficacité repose sur une mise en abyme de la parole de Dieu. Non seulement Brigitte affirme dans ses révélations que le roi incarne la parole divine, mais les *Révélations* sont présentées comme les preuves même de cette élection divine. Cette fiction, qui fonctionne comme un argument de convenance, c'est-à-dire purement interne au texte, fut cependant acceptée par Magnus Eriksson ; le roi se plia aux premières demandes de Brigitte comme le montre le zèle avec lequel il participa au projet de fondation du monastère de Vadstena dont il comptait faire un haut lieu du culte monarchique[37]. Les révélations portent également la trace de cet intérêt. Ainsi, dans une révélation qui se présente comme une suite de conseils donnés par le Christ, il est précisé à Brigitte :

> Et parce que ce roi de Suède t'a demandé humblement comment il pouvait vivre de façon juste et sage en gouvernant, Je le lui indiquerai[38].

Il est peu fréquent que les révélations répondent à des demandes précises venant de l'entourage de Brigitte. Le but est de montrer l'intérêt du roi pour le bon gouvernement, mais aussi de prendre le roi au piège de la parole divine : la réponse de Brigitte apporte à Magnus Eriksson une légitimation de son pouvoir en montrant son rapport privilégié à Dieu, mais la reconnaissance de cette parole suppose que le roi sera tenu de se conformer aux conseils donnés.

Le roi pris au piège de la parole

La double élection, populaire et divine, implique, pour le roi, une double soumission au Christ et à la loi suédoise :

36. R VIII.47 (§ 29) : « introitum spiritus sancti in cor eius ».

37. B. Fritz, « Kung Magnus Erikssons planer för Vadstena Klosterkyrka – och Birgittas », dans *Kongsmenn og Krossmenn, Festskrift til Grethe Authén Blom, Det kongelige norske videnskabers selskab*, Trondheim, 1992, p. 115-129.

38. R VIII.2 (§ 5) : « Et quia rex iste swecie querit a te humiliter, quomodo in regimine viuat iuste et prudenter, ideo ego indicabo ei ».

> Qu'il fasse tout avec justice selon la loi de Dieu et celle du royaume, car il ne convient pas à un roi de donner beaucoup d'ordres et de ne rien faire, de délaisser la justice et de commander cruellement[39].

Ainsi, afin d'indiquer au roi comment il doit se comporter, Brigitte rédige, à sa demande, dans les années 1340, deux séries de dix conseils[40]. Ces conseils ont été repris sous une forme résumée au début de la révélation 56 du livre VIII, qui présente le procès du roi Magnus Eriksson par la cour céleste et qui date de la fin des années 1350. Ces conseils peuvent être classés en trois catégories. Brigitte s'intéresse à la piété du roi, mais aussi, comme dans tout miroir, elle montre que le bon gouvernement commence, pour le roi, par le gouvernement de soi, la maîtrise de son corps et de sa parole. Enfin, les aspects plus spécifiquement politiques ne sont pas négligés et Brigitte a le souci d'adapter l'image d'un roi juste aux réalités de la législation suédoise.

Parmi les actes de piété, Brigitte rappelle au roi qu'il doit construire le monastère de Vadstena, dédié au Saint Sauveur, et participer à la défense de la foi en envoyant des chrétiens dans les régions païennes, référence aux projets de croisade contre Novgorod élaborés par Magnus Eriksson[41]. Parmi les obligations religieuses, elle mentionne également la récitation des heures de la Vierge, l'obligation de suivre une à deux messes par jour, la méditation sur les plaies du Christ, l'obligation de jeûner lors des fêtes des saints et de la Vierge, le vendredi et le samedi, ainsi que lors du carême. Le roi se doit également de donner une partie des amendes aux pauvres et de laver les pieds de treize pauvres tous les vendredis.

Cette piété ne doit toutefois par empêcher le roi de gouverner son royaume et Brigitte insiste sur le fait que le roi ne doit pas jeûner ou prier longtemps si cela l'empêche de se consacrer efficacement aux affaires de son royaume[42]. L'idéal est celui de la modération et de la bonne maîtrise par le roi de son corps et de sa parole. Ainsi, le roi doit « en tout surveiller la légèreté de ses paroles et de ses mœurs[43] ». On retrouve cette nécessité dans la vie quotidienne du roi, lorsque, par exemple, il doit, à table, être accompagné de quelques-uns de ses sujets « dont la présence le console corporellement et spirituellement[44] ». De même, après avoir mangé, il doit continuer à parler

39. R VIII.2 (§ 25) : « Juste secundum legem dei et regni agat omnia, quia non decet regem multa precipere et nichil agere iusticiamque relinquere et crudeliter imperare ».

40. R VIII.2 et 4.

41. J.-M. Maillefer, « La Croisade du roi de Suède Magnus Eriksson contre Novgorod (1348-1351) », dans *L'Expansion occidentale (xi*e*-xv*e *siècles). Formes et conséquences*, XXXIIIe congrès de la SHMES, Paris, 2003, p. 87-96.

42. R VIII.56 (§ 41) : « Itaque regi persuasum fuit cauere ab omnibus peccatis prohibitis ab ecclesia sancta et moderata habere ieiunia, vt audiret et responderet subditis suis conquerentibus et paratus esset facere iusticiam diuitibus et pauperibus petentibus, ne forte propter nimiam abstinenciam diminueretur bonum communitatis populorum regni et regimen reipublice aut propter excessum inordinatum fieret remissior ad dandum audienciam omnibus ».

43. R VIII.4 (§ 15) : « caueat leuitatem verborum et morum in omnibus ».

44. R VIII.4 (§ 2) : « ex eius presencia consolabuntur corporaliter et spiritualiter ».

avec ses sujets afin de s'enquérir de leur opinion et de leur montrer son amour[45]. Le but est non seulement de se garder lui-même des péchés, mais aussi de reprendre autour de lui ceux qui agissent ou qui parlent mal[46]. Cette attention portée à l'entourage royal concerne tout particulièrement les conseillers du roi. Le roi doit choisir de bons conseillers, ceux qui ne sont ni cupides, ni menteurs, ni flatteurs, ni enclins à vendre la justice – détail important car on sait que beaucoup de membres du Conseil du roi étaient des *lagmän*. Il doit au contraire privilégier ceux que Brigitte appelle les « amis de Dieu ». Le roi doit également s'enquérir lui-même de la façon dont son royaume est administré : ainsi, le vendredi, il doit écouter les plaintes de ses sujets et s'assurer de l'honnêteté des juges et des collecteurs d'impôts.

Les autres conseils adressés au roi ont une résonance plus nettement politique et ont souvent un lien direct avec le serment que le roi doit prêter lors de son élection. Au moment où Brigitte écrivait, ce serment était un texte récent : rédigé pour la première fois en 1335, lors de l'*eriksgata*[47] du roi Magnus Eriksson[48], le serment fut intégré vers 1350 dans la *Loi nationale*. Brigitte, qui vivait dans un milieu de *lagmän*[49], en connaissait évidemment la teneur : son propre frère, Israël Birgersson, participa à la rédaction de la *Loi nationale*[50]. De plus, Brigitte défendit les principes de la loi tout au long de son œuvre. Sa connaissance des lois suédoises a été mise en évidence par plusieurs historiens, qui ont cependant remarqué que jamais les lois n'étaient citées de façon précise. Ce fait ne doit pas étonner, dans la mesure où Brigitte ne cite pas non plus la Bible de façon exacte, mais plutôt par réminiscences[51].

45. R VIII.4 (§ 3) : « Secundum consilium est quod post mensam stare poterit et honeste modicum solaciari, quia ex humili collocucione et collacione domestica subditorum acquirit graciam et amorem, et tunc audiet multorum raciones et opiniones aut imitandas aut reprobandas ».

46. R VIII.4 (§ 17) : « Nonum est, quod rex non communicet hiis, qui ab ecclesia excommunicati sunt, nec foueat illos, qui deum et mandata eius derident, sed informet eos verbis et ammonicionibus caritatis », et R VIII.56 (§ 45) : « Item persuasum fuit regi, quod insolentes et insipientes ammoneret sapienter cum verbis et caritate et corriperet viriliter et quod diligeret prudentes et maturos in caritate diuina ».

47. L'*eriksgata* est le tour du royaume que le roi nouvellement élu devait effectuer afin de prêter serment devant les assemblées des provinces. Voir E. WADSTEIN, « Eriksgatans ursprunliga ändamål och betydelse », *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1934, p. 195-206.

48. P.-A. WIKTORSSON, *Södermannalagens B-Handskrift. Textens historia och språk*, Uppsala, 1976, p. 40 et suiv.

49. Les *lagmän*, dont la fonction première est de dire la loi, forment dans la Suède médiévale une élite sociale et politique. Un *lagman* est placé à la tête de chaque province : il a en charge la justice, mais aussi la rédaction des lois. Sur les rôles d'un *lagman* à l'époque de Brigitte, on peut consulter B. FRITZ, « En folkungatida storman och hans olika roller. Ur ämbetsbrev och andra akter ur lagmannen Lars Ulfssons arkiv », *Studier i äldre historia*, 4/5, 1985, p. 85-114.

50. B. KLOCKARS, *Birgitta och böckerna*, Lund, p. 139-141 et EAD., *Birgittas svenska värld*, Stockholm, 1976, p. 124.

51. S.-E. PERNLER, « "Tres leges sunt". Om lagmansdotter och lagarna », dans *Heliga Birgitta – Budskapet och förebilden – Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, A. HÄRDELIN et M. LINDGREN dir., Konferenser 28, Stockholm, 1993, p. 53.

Les exemples de ces allusions aux lois sont très nombreux et je n'en retiendrai que quelques-uns.

Brigitte affirme que le roi doit aimer Dieu et le clergé[52], ce qui peut être une référence au premier article du serment du roi, qui précise que le roi doit « aimer Dieu et la sainte Église[53] ». Elle demande également que le roi « s'enquière continuellement de la façon dont la loi et la justice sont observées dans son royaume et qu'il ne laisse pas impunis les contrevenants qu'il pourrait corriger[54] ». Ces principes sont à rapprocher du deuxième article du serment qui précise que le roi doit « aimer et protéger le droit et la vérité et réprimer toute injustice, tout mensonge et tout manquement au droit, en usant à la fois de la loi et de son pouvoir royal[55] ». Brigitte intègre également dans sa description du roi idéal des questions plus spécifiques, qui faisaient écho à des questions débattues à son époque. Ainsi, elle affirme que le roi ne « doit pas introduire de nouvelles coutumes contre les statuts bons et louables[56] », référence implicite à l'article 6 du serment (article 7 de la *Loi nationale*) qui précise que le roi ne doit pas introduire de nouvelles lois sans le consentement de la communauté. Brigitte insiste avec force sur le fait que le roi ne doit lever des impôts extraordinaires sur le peuple qu'en cas de nécessité, si le royaume est menacé ou s'il faut organiser une guerre contre les païens[57]. Elle s'appuie là encore sur le serment du roi qui contient à l'article 5 (article 6 de la *Loi nationale*) le principe, hérité de la Charte des Libertés de 1319[58], selon lequel le roi ne peut instituer d'impôts nouveaux. Le seul cas où il peut exiger un impôt supplémentaire, dont le montant est déterminé avec l'accord des représentants des provinces, est la défense du royaume contre des ennemis. Il est possible que Brigitte ait en mémoire le texte de la *Loi nationale* lorsqu'elle évoque les « païens » : en effet, le texte de l'article 6 de la *Loi nationale* précise, entre autres, que le roi peut lever des impôts extraordinaires « si une armée étrangère, *chrétienne ou païenne*, veut

52. R VIII.56 (§ 46).

53. K. H. Karlsson éd., *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4:o, n:o 2237*, Stockholm, 1904, p. 27 : « han scal ælschia guð ok the hælghu kirkiu ».

54. R VIII.4 (§ 8) : « Quintum est, quod continue inquirat rex, qualiter obseruatur lex et iusticia in regno suo, et illos, quos delinquentes corrigere poterit, non dimittat impunitos ».

55. K. H. Karlsson éd., *op. cit.*, p. 27 : « han scal ælschia alla Rætuiso ok sannind styrkia ok gøma. ok alla uranguisu. osannind ok allan oræt niðir thrykkia. baðe með ræt ok konunglico ualde sino ».

56. R VIII.2 (§ 24) : « nec nouas inducat consuetudines contra statuta laudabilia ». Voir également R VIII.6 (§ 1-3).

57. R VIII.56 (§ 43) : « nec communitati populorum regni sui imponeret aliqua grauamina insolita nisi pro defensione regni et impugnacione paganorum ».

58. La Charte des libertés fut promulguée le jour de l'élection de Magnus Eriksson, le 8 juillet 1319. Pendant la minorité du roi, les grands du royaume s'engageaient à respecter les lois et à ne pas lever d'impôts extraordinaires sans le consentement du peuple. Pour une traduction en français de ce document, voir *Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise*, *op. cit.*, p. 84-85.

envahir son pays[59] ». Tout en restant proche du serment, Brigitte infléchit le texte pour le rendre compatible avec le projet de croisade contre Novgorod[60], projet qu'elle a, dans un premier temps, défendu lorsqu'elle se trouvait auprès du roi Magnus.

Une autre question que Brigitte aborde à plusieurs reprises est celle de l'inaliénabilité des biens de la Couronne. Elle rappelle que le premier devoir du roi est la défense de toutes les terres qui composent le royaume[61] et lorsqu'elle évoque la fondation de la royauté, elle précise que le roi fut institué pour garder la Couronne et la confier au roi qui viendra après lui[62], d'où cette question purement rhétorique : « Qu'est-ce que le roi si ce n'est le médiateur et le conservateur du royaume et du peuple[63] ? » La même idée se retrouve dans le cinquième article de la *Loi nationale* qui précise que « le roi doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour garder les châteaux et les territoires avec leurs revenus annuels et leurs limites, de telle sorte que ni les uns ni les autres susdits ne soient en rien diminués pour le roi qui viendra après lui ».

Brigitte intègre donc, dans le portrait idéal du roi suédois, les principes du serment, en les faisant apparaître comme des conseils envoyés par le Christ. Ce mot n'indique pas que Brigitte considère le roi comme le seul juge de ses actions. Au contraire, loin de délier le roi de la loi, Brigitte insiste sur le caractère contraignant de ces conseils. Les révélations 2 et 4 du livre VIII, qui émanent du Christ, prennent la forme de dix articles, qui font écho aux dix commandements. Si Brigitte intègre le serment à ses révélations, c'est aussi pour renforcer sa valeur juridique, montrer qu'il est sanctionné par la loi divine, loi qu'elle place au-dessus de toutes les lois humaines :

> Il y a trois lois. L'une est celle de l'Église, la deuxième, celle de l'empereur et la troisième, celle de la communauté. Toutes ces lois sont écrites sur des peaux d'animaux morts. Mais il y a une autre loi spirituelle qui n'est pas écrite sur des peaux, mais dans le livre de vie, qui n'est jamais perdue ni corrompue par le temps[64].

Selon le *topos*, ces peaux mortes, qui désignent les parchemins, s'opposent au « livre de vie », qui est le livre de la justice divine, celui qui, comme

59. C. J. SCHLYTER éd., *Corpus iuris sueo-gotorum antiqui Samling af Sveriges gamla lagar*, X. *Konung Magnus Erikssons Landslag*, Lund, 1862, p. 11 : « först æt vt lænzsker hær kristin ællæ hæþin vilia land hans hæria ».

60. J.-M. MAILLEFER, *loc. cit.*, p. 87-92.

61. R VIII.56 (§ 46) : « Et omnia illa, que spectant ad coronam, non diminueret nec alienaret » et voir également l'ensemble de la R IV.3.

62. Voir l'extrait cité plus haut : R IV.3 (§ 8).

63. R IV.3 (§ 10-11) : « Quid vero rex nisi mediator et conseruator regni et populi ? ».

64. R IV.111 (§ 1-2) : « Tres leges sunt. Vna est Ecclesie, secunda est imperatoris, tercia est communitatis. Iste omnes leges scribuntur in pellibus animalium mortuorum. Sed est alia lex spiritualis, que non scribitur in pellibus sed in libro vite, que nunquam perditur nec vetustate corrumpitur ».

nous l'avons vu précédemment, désigne la parole efficace du Christ. Brigitte souligne ici que les lois, y compris la loi suédoise, n'ont d'efficacité que lorsque la loi est actualisée, c'est-à-dire renouvelée, dite et appliquée. En incorporant une véritable paraphrase de la loi suédoise dans le discours du Christ, Brigitte indique que le serment a reçu la sanction divine et qu'il lie donc doublement le roi. Loin d'être abandonnée, la loi se trouve ainsi vivifiée et le roi, également lié à ses engagements terrestres et célestes.

Ainsi, lorsque Brigitte constate qu'un roi suédois ne suit pas les conseils du Christ, ce n'est pas le mot tyran qu'elle emploie, mais celui de traître (*forraþare* en ancien suédois et *proditor* en latin[65]) ou de « profanateur de la justice et des lois »[66]. Dans la révélation 47 du livre VIII, qui se présente comme une lettre de la Vierge accusant le roi de ne pas l'avoir écoutée, le roi est décrit comme « désobéissant envers Dieu et les hommes et profanateur de ses promesses en raison de sa perfidie[67] ».

Dans la Révélation 48 du livre VIII, qui présente le jugement par la cour céleste de deux anciens rois suédois, Magnus Ladulås et un autre roi dont l'identité n'a pas été établie avec précision, Brigitte montre que le premier est condamné à l'enfer car, en accablant ses sujets d'impôts et en menant des guerres injustes, il ne s'est pas conformé à ses devoirs de roi. Lorsque sa condamnation est prononcée, le roi prend conscience de la nature des serments qui l'unissaient à Dieu : « En effet, j'étais obligé de servir Dieu comme si j'étais lié par trois cordes, à savoir le baptême, le mariage et la couronne du royaume[68]. » Le roi, comme tout chrétien, est lié à Dieu par les sacrements qu'il a reçus, mais, en tant que roi, il est également lié par son onction et son couronnement, décrits dans la loi suédoise comme la troisième étape de l'investiture d'un roi, après l'élection et l'*eriksgata*.

Ces engagements ne sont pas les seuls. Lorsque Brigitte veut souligner que Magnus Eriksson n'a pas obéi aux préceptes du Christ concernant la croisade et son gouvernement, elle le présente comme profanateur de son serment royal :

> Il avait volé la communauté, trahi les âmes, méprisé l'Église, **violé son serment et la loi publique**, largement aliéné et mis en pièce la Couronne et ses ressources[69].

65. *Extravagante* 80.

66. R VIII.48 (§ 91) : « Ego consului clericos et litteratos de statu regni, qui dicunt michi, quod, si assignarem regnum in manus aliorum, fierem multis in damnum viteque et bonorum proditor, iusticie et legum violato ». Brigitte fait ici implicitement référence à l'article 5 du serment du roi selon la *Loi nationale*.

67. R VIII.48 (§ 46) : « factus inobediens deo et hominibus et violator promissionis malicie sue ».

68. R VIII.48 (§ 139-140) : « Ego enim quasi tribus funibus alligatus et obligatus eram seruire deo, scilicet propter baptismum, propter coniugium et propter coronam regni ».

69. *Extravagante* 43 (§ 3) : « Fuerat depredator communitatis, proditor animarum, contemptor ecclesie, **iuramenti et legis publice violator**, corone regie et facultatum eius prodigus alienator et dissipator ».

La référence à la loi publique montre que celle-ci ne s'est pas effacée, mais qu'elle reste au contraire la référence ultime, pour le Christ lui-même. Comme le souligne la loi suédoise, « le roi doit prêter serment, la main posée sur le livre et sur les reliques, en s'engageant *corps et âme devant Dieu*, la sainte Vierge Marie et saint Jean-Baptiste et tous les saints dont il tient les reliques[70] ». Tout manquement à son serment fait donc du roi un traître à Dieu. En niant sa propre parole, il devient un roi indigne.

Mais Brigitte ne fait aucune référence aux auteurs qui, comme Jean de Salisbury, ont justifié le renversement du tyran. Elle ne peut pas non plus recourir à la loi suédoise car ses concepteurs n'ont prévu aucune solution en cas de non-respect du serment par le roi. Brigitte ne décrit pas la monarchie suédoise comme véritablement contractuelle, mais le fait que le rapport entre le roi et le pouvoir soit présenté dans les *Révélations* selon le paradigme de l'Incarnation permet de proposer une solution politique au mauvais gouvernement de Magnus Eriksson. La solution que propose Brigitte dans un premier temps est une inscription des fautes du roi dans son propre corps.

Le corps du roi, lieu d'inscription de la loi

Face à un roi traître qui ne respecte, selon elle, ni ses engagements vis-à-vis de son peuple, ni les enseignements du Christ, Brigitte tente, par des images très fortes, de rappeler à ses devoirs le roi ou, lorsque cet espoir n'est plus permis, de montrer qu'il est indigne de régner plus longtemps. C'est le corps du roi, censé manifester à tous son pouvoir, mais aussi le respect de la loi, qui devient dans les Révélations, de façon symbolique ou réelle, la cible du châtiment divin.

Dans un premier temps, c'est le corps du roi qui est menacé. Dans les révélations que la Vierge adresse à Magnus Eriksson, Brigitte souligne que le roi ne peut expier ses fautes que par des sanctions corporelles. Un exemple est fourni par une révélation ayant pour sujet un homme dit *servus dyaboli* que le roi voulait élever (*exaltare*) jusqu'à lui. Brigitte reproche au roi de s'entourer d'hommes qui ne sont pas issus de l'aristocratie du Conseil[71] et fait dire à la Vierge :

70. K. H. Karlsson éd., *op. cit.*, p. 29-30 : « Nu aghir konunger eð sin suæria a book ok hælghodomum. hand sinne haldne. biðiande sik sua guð hullan baðe til sial ok lijf. ok iumfru sanctæ mariu. och sanctæ iohannem baptistæ. ok all hælghon ok hælghædoma the han a halder ».

71. En 1350, il n'est encore qu'écuyer et suit le roi dans ses campagnes à l'est du royaume. Il devient chevalier en 1351 et membre du Conseil en 1352. Lorsque, en 1353, Magnus Eriksson donne à Bengt les titres de duc de Finlande puis de Halland, c'est en contradiction avec la coutume qui réserve cette distinction aux enfants du roi. Entre février 1353 et 1356, c'est-à-dire entre le moment où Bengt est nommé duc et le soulèvement de la majorité de l'aristocratie, aucune réunion du Conseil n'est mentionnée dans les sources. L'absence (ou peut-être la rareté) des réunions montre que le roi a rompu de manière très nette avec son aristocratie. Voir *Svenskt Biografiskt Lexikon*, III, p. 185-186 et L. Sjöstedt, *Krisen inom det svensk-skånska väldet 1356-1359*, Lund, 1954, p. 236.

C'est pourquoi je jure par Jésus-Christ, mon Fils, que, si le roi ne se sépare pas de cet homme (...), je le fouetterai de la tête aux pieds jusqu'à ce qu'il demande : « Aie pitié, Marie, car je t'ai poussée à la colère »[72].

La scène imaginée par Brigitte place le roi dans une situation ridicule propre à rappeler qu'en élevant cet homme au-delà de sa condition, il a provoqué un renversement des hiérarchies, et qu'il se retrouve ainsi dans la position du roi humilié. Cependant, dans une autre révélation où la Vierge profère les mêmes menaces, le but du châtiment est dévoilé :

Et s'il n'obéit pas, je le fouetterai de la tête à la plante des pieds tant et si bien que tous ceux qui l'entendront seront étonnés et stupéfaits de voir la justice de Dieu et son impartialité[73].

Comme le roi a rejeté ces avertissements, Brigitte souligne, dans la révélation VIII.48, que ses fautes sont trop graves pour de si petits châtiments :

Le temps lui manque pour purger convenablement, comme l'exige la justice, les péchés qu'il a commis contre la miséricorde divine et son corps ne pourrait supporter la peine que méritent ses péchés[74].

La révélation VIII.48, qui présente le jugement de deux rois suédois[75], s'adresse à Magnus Eriksson, afin de lui montrer ce qu'il risque s'il ne change pas de comportement. Le roi est intégré à la vision : il est présenté, au début de la révélation, assis sous un globe de verre qui symbolise sa vie. Une épée à trois pointes qui ne cesse de se rapprocher du globe de verre est placée au-dessus de lui pour représenter l'imminence de sa mort. Le roi Magnus est censé avoir un avant-goût de ce qui l'attend dans l'au-delà à travers les tourments subis par son grand-père, Magnus Ladulås. Malgré ses trahisons, ce roi est resté au pouvoir jusqu'à sa mort, mais Brigitte souligne qu'il a finalement été damné. Après un procès, où le roi a dévoilé sa conscience et ses mauvaises actions, le diable est autorisé par le Christ à s'emparer de son corps :

72. R VIII.19 (§ 7-8) : « Ideo iuro per ihesum christum filium meum, quod, nisi separauerit illum (...), ego flagellabo eum a vertice capitis vsque ad calcaneum, donec dicat ex dolore "miserere mei, maria, quia prouocaui te ad iram" ».

73. R VIII (§ 19) : « Et si non audierit, flagellabo eum a capite vsque ad calcaneum in tantum, quod omnes qui audierint mirabuntur et contremiscent de dei iusticia et equitate ».

74. R VIII.48 (§ 44) : « Tempus non sufficit ei ad purgandum digne secundum quod exigit iusticia peccata illa, que commisit contra misericordiam dei, nec corpus eius sustinere posset penam, quam meruit pro peccatis ».

75. Leur nom n'est pas mentionné dans la vision.

> Et je vis alors que le roi était entièrement transformé de la tête aux pieds : son apparence était horrible, comme celle d'un animal entièrement écorché. Ses yeux étaient crevés et toute sa chair était comme tuméfiée [76].

La description des supplices infernaux infligés au roi est longue. Il est appelé à brûler dans les feux de l'enfer sans jamais se consumer, puis il est relié, tête-bêche, à un diable qui dit :

> Lions-nous par trois cordes. Que la première corde soit au milieu et qu'elle lie ton nombril au mien de sorte que lorsque j'expirerai, tu feras entrer en toi mon venin et lorsque tu expireras, j'attirerai en moi tes entrailles. Puis avec la deuxième corde, lions ta tête et mes pieds et, avec la troisième corde, ma tête et tes pieds [77].

Brigitte reprend donc la métaphore des trois cordes qui désignaient précédemment les engagements du roi envers Dieu pour souligner que les châtiments du roi sont directement liés à ses promesses non tenues.

Comme Brigitte le souligne à la suite, ce corps n'est qu'une métaphore destinée à faire comprendre des réalités spirituelles [78]. Mais le choix de telles images est loin d'être neutre. La description précise des tourments infligés par le diable dépouille le roi de toute la sacralité qui pouvait être liée à sa fonction. Le corps du roi est mis symboliquement en pièces pour signifier qu'il se trouve déchu de sa dignité de roi. La révélation fonctionne sur le même mode que les peintures infamantes que l'on trouvait à la même époque en Italie [79] et dont le but était de priver, par l'image, une personne de sa réputation. Brigitte, en soumettant le corps du roi à des châtiments infamants, cherche également à atteindre Magnus Eriksson, accusé des mêmes crimes. En effet, après que Magnus Ladulås eut été précipité en enfer, une voix s'élève et dit : « Que reste-t-il au roi de son honneur ? Rien, si ce n'est la honte [80] ».

Brigitte propose une suite à cette vision et, fait inhabituel, elle met en scène le jugement céleste du roi Magnus alors que celui-ci est encore vivant. La révélation se déroule sur plusieurs années et a pour personnages principaux un ange et un diable qui se disputent l'âme du roi. Les fautes du roi

76. R VIII.48 (§ 135) : « Et tunc vidi, qualiter rex immutabatur totus a vertice capitis vsque ad calcaneum et apparebat horribilis quasi animal totum decoriatum. Oculi quoque eius erant eruti et caro tota quasi conglobata ».

77. R VIII.48 (§ 148 et 149) : « Coniungamus eciam nos tribus funibus. Primus funis sit in medio, quo vmbelicus tuus et meus coniungantur simul, quatinus me spirante trahas in te venenum meum, te vero spirante ego attraham in me interiora tua. (...) Cum secundum vero fune coniugamus caput tuum et pedes meos. Cum tercio vero caput meum et pedes tuos ».

78. R VIII.48 (§ 158) : « Sed quia tu corporalis es, ideo necesse est, quod spirituales intelligencie tibi per corporales similitudines aperiantur ».

79. G. ORTALLI, *La Peinture infamante du XIIIe au XVIe siècle*, Paris, 1994 (pour la traduction), p. 15-19.

80. R VIII.48 (§ 155) : « Quid vero de honore ? Certe non nisi pudorem ».

sont rappelées : il s'adonne à de fausses dévotions pour éviter d'avoir à entendre les plaintes de son peuple ; il a élevé un homme au-dessus des autres et commis des exactions contre ses sujets et les églises ; il n'a pas rendu la justice et il a donné des terres de la couronne à un autre prince, allusion à la perte de la Scanie en 1360. Voyant que le roi ne souhaitait pas corriger sa conduite, la Justice divine le punit en lui retirant son soutien et en autorisant le diable à étendre sa mauvaise influence sur le roi. Une série de peines, censées modifier le comportement du roi, est prononcée. Ces peines s'inscrivent à la fois dans le corps et la parole du roi. Ainsi, le roi se trouve privé de tout soutien spirituel :

> La Justice répondit : « Et moi, dit-elle, je diminuerai les inspirations de Mon Saint-Esprit (...). Moi, dit-elle, je diminuerai les consolations spirituelles qu'il avait autrefois dans ses prières et ses œuvres ».
> (...) Et le diable dit : « Je lui enverrai la peur afin qu'il n'ose ni dire ni faire la justice contre les ennemis de Dieu »[81].

Le roi perd donc l'efficacité de sa parole : sa prière est sans influence et la justice n'est plus rendue. Privé ainsi de ce qui constitue l'essence même de son pouvoir, il devient dans son corps le miroir de son mauvais gouvernement. Incapable de se contrôler lui-même, le roi perd tout honneur[82] et il est appelé à offrir à la vue de ses sujets le spectacle de sa déchéance. La Justice annonce :

> Je diminuerai sa prudence et sa science de l'action afin que dans ses paroles et ses actes, il soit plus semblable à un fou et à un jongleur qu'à un homme[83].

Le diable soumet le roi à une peine semblable :

> Moi, je souhaite aussi lui donner l'effronterie d'une femme, une lâcheté inconvenante et des gestes tels, qu'il sera plus semblable à un débauché qu'à un roi couronné[84].

La punition imaginée par Brigitte est fondée sur un processus d'inversion : elle montre, à la manière d'une fête carnavalesque qui renverse pour

81. R VIII.56 (§ 57) : « Respondit iusticia : "Et ego, inquit, diminuam ei infusiones spiritus mei sancti (...). Ego, inquit, diminuam ei consolaciones spirituales, quas olim habuit in oracionibus et factis suis". (...) Et dixit dyabolus : "Ego immittam ei timorem, ne audeat loqui vel facere iusticiam contra inimicos dei" ».

82. R VIII.56 (§ 56) : « immittam ei audaciam cogitandi et operandi peccata mortalia et venialia absque rubore et verecundia ».

83. R VIII.56 (§ 57) : « Ego diminuam ei prudenciam et scienciam agendorum, vt similior videatur fatuo et ioculatori in verbis et operibus suis quam homini ».

84. R VIII.56 (§ 61) : « Ego apponam ei audaciam femineam et timorem indecentem gestusque tales, quod similior videatur ribaldo quam regi coronato ».

un temps les valeurs de la société, les effets visibles dans le corps du roi de son refus d'incarner la parole divine. Privé de cette parole, d'homme, le roi est appelé à se transformer en femme ; de roi, il perdra sa dignité en s'adonnant à la débauche et s'incarnera désormais dans cette figure propre aux fêtes carnavalesques, le fou. Tout se passe comme si, livré à lui-même, le roi allait pouvoir rendre visible la véritable nature de son gouvernement :

> Celui qui se sépare de Dieu est digne d'un tel jugement. En effet, il doit être méprisé par ses amis et haï par la communauté de son peuple et les ennemis de Dieu[85].

Brigitte manie avec subtilité les représentations du roi. D'une part, en présentant le châtiment comme une exacerbation de sa mauvaise conduite et un renversement de son image traditionnelle, elle montre qu'elle a compris le rôle de l'image pour le pouvoir royal : c'est à partir de l'image que le roi donne de lui-même que ses sujets se forgent une opinion. Comme l'a montré Louis Marin, l'image du roi s'identifie à son pouvoir[86]. D'autre part, Brigitte, par sa capacité à produire des images, applique elle-même les peines prononcées par le biais des représentations infamantes qu'elle donne : c'est le portrait qu'elle dresse du roi qui agit contre le roi. La scène de jugement, sous couvert d'examiner les actions du roi et d'annoncer les sanctions qu'il mérite, est en elle-même une atteinte portée à son image et la peine d'infamie décidée par le Christ s'accomplit déjà à travers la révélation.

La signification politique de cette peine a été donnée dans des révélations antérieures. Ainsi, dans la suite de dix conseils donnés au roi, il apparaît que le roi doit se comporter « de telle sorte qu'il soit digne du nom de roi »[87]. Dans une autre révélation, Brigitte révèle l'enjeu de cette bonne réputation du roi. Si le roi agit mal :

> (...) il sera l'objet des quolibets et des plaisanteries de nombreuses personnes qui diront : « Ce roi ressemble plus à un âne couronné qu'à un prince ». Et il doit donc craindre de perdre le royaume avec douleur[88].

Rappelons qu'en Suède la première étape de l'élection consiste à donner à celui qui se présente devant les représentants du royaume le nom de roi (*döma*). Le roi qui ne respecte ni la loi divine ni la loi suédoise devient indigne de son nom et perd donc toute légitimité. En mettant symbolique-

85. R VIII.56 (§ 62) : « Tali, inquit, dignus est iudicio, qui se separat a deo. Nam debet contemni ab amicis suis et odiri a populo communitatis sue et ab inimicis dei ».

86. L. MARIN, *Le Portrait du roi*, Paris, 1981, p. 267.

87. R VIII.2 (§ 26) : « Decimum est, quod rex se talem operibus exhibeat, quatenus dignus sit nomine regio ».

88. R VIII.16 (§ 5-6) : « (...) erit prouerbium et ridiculum multorum dicencium : "Ecce rex similior est asino coronato quam principi". Et eciam timendum est ei, ne cum dolore amittat regnum ».

ment en pièces le corps du roi ou en le ridiculisant, Brigitte participe à sa déchéance et met directement en question son droit à exercer le pouvoir. Face à un roi sans légitimité, la parole revient au peuple.

La parole donnée au peuple

La révélation VIII.56 montre que le jugement de Dieu est déjà prononcé, mais elle s'achève par une mise en scène singulière de ce retour de la parole au peuple. Le cadre de la révélation est une cour céleste réunie comme pour une grande cérémonie liturgique. Elle s'ouvre par une procession des patriarches et des prophètes, puis arrivent les quatre évangélistes, représentés « comme ils sont peints sur les murs dans le monde »[89], sous la forme d'un tétramorphe. Brigitte fait ici apparaître l'image qui sert de support à la vision, celle d'une église où a lieu une messe. Puis suivent les douze apôtres, Adam et Ève, les martyrs, les confesseurs et les autres saints. Tous attendent le Christ et sa mère : « On ne voyait alors ni l'humanité du Christ, ni le corps de Sa bienheureuse Mère, mais tous attendaient qu'ils vinssent[90] ».

Brigitte décrit un autel, situé « sur le trône de majesté ». Sur cet autel, sont placés du vin, de l'eau et du pain en forme d'hostie. Sur terre, un prêtre prononce les mots de la consécration et, à ces mots, le pain placé sur le trône devient un agneau. Sur l'agneau apparaît le visage d'un homme dans lequel on voit encore un agneau. Cette série de mises en abyme, entre l'Église céleste et l'Église terrestre, entre le trône et l'autel, entre le Christ-Homme et l'agneau, met l'accent sur le lien indéfectible entre Dieu et les hommes à travers une célébration de l'humanité du Christ. Cette liturgie, qui souligne l'analogie entre le pouvoir et l'Incarnation, sert d'introduction à plusieurs discours prononcés par les hommes qui vivent sur terre, par les âmes précipitées en enfer et par celles qui brûlent au purgatoire. Tous en appellent au Christ pour juger leurs mauvais dirigeants. Enfin, ce sont les élus qui parlent et qui, tous, demandent que ces mauvais rois soient jugés.

La première raison qui pousse les hommes à se plaindre de leurs rois est leur incapacité à les mener au salut. Brigitte, fidèle au schéma augustinien du roi comme recteur de son peuple, montre à travers le discours des âmes du purgatoire que les rois n'ont pas transmis la parole de Dieu :

> Et nous nous plaignons de nos seigneurs qui vivent encore sur terre. Ceux-ci devaient nous guider, nous rappeler à l'ordre par leurs paroles et leurs reproches et nous enseigner par leurs conseils salutaires et leurs exemples[91].

89. « Sicut in parietibus depinguntur in mundo. Qui tamen viventes et non mortui apparebant ».

90. R VIII.56 (§ 68) : « Humanitas vero christi nondum videbatur nec corpus benedicte matris eius, sed omnes expectabant, quod venirent ».

91. R VIII.56 (§ 85) : « Et ideo conquerimur super dominos, qui adhuc viuunt in terra. Ipsi namque debuissent rexisse et admonuisse nos verbis et correpcionibus suis et docuisse nos consiliis salutaribus et exemplis ».

Si l'accusation concerne tous les mauvais rois de la terre, Brigitte n'en a pas pour autant effacé le contexte suédois et c'est bien le roi Magnus qui est dénoncé par le peuple. Ainsi, la deuxième raison qui pousse les hommes à réclamer le jugement de leurs dirigeants est leur mauvais gouvernement sur terre :

> Et j'entendis alors une voix venue de la terre par laquelle une infinité de milliers d'hommes criaient et disaient : « Ô Seigneur Dieu, Juge juste, juge nos rois et nos princes et vois l'effusion de notre sang, les douleurs et les larmes de nos femmes et de nos enfants. Considère notre famine et notre honte, nos blessures et nos chaînes, l'incendie des maisons, la violence et le déshonneur infligés aux jeunes filles et aux femmes. Vois les outrages commis contre les églises et tous les clercs et prends en compte les fausses promesses des princes et des rois, leurs trahisons et les impôts qu'ils extorquent avec emportement et violence »[92].

Les rois sont accusés d'avoir manqué à leur parole : les « fausses promesses » sont évoquées après une liste de crimes qui font tous référence au serment de paix du roi suédois que l'on nomme *edsöre*. Première forme du serment royal apparue pendant la régence de Birger Jarl (1250-1266), l'*edsöre*, mot qui vient de *eþer*, serment et de *sværia*, jurer[93], désigne l'engagement pris par le roi et, selon les lois ultérieures, les Grands du royaume, de protéger les églises, les femmes, la propriété privée et les assemblées. L'*edsöre* a été repris dans le dernier article du serment du roi qui apparaît dans l'Ordonnance de l'élection, puis dans la *Loi nationale*. Le contexte suédois explique sans doute la liste des désastres de la guerre dressés par Brigitte : en 1360, le roi danois Valdemar Atterdag s'est emparé de la Scanie et Brigitte accusait, à tort, le roi Magnus d'avoir livré la province à son ennemi.

Le thème du roi qui a failli à son serment envers Dieu et envers son peuple n'est pas nouveau. Mais le fait que l'accusation vienne du peuple montre le changement qui s'est opéré : Brigitte présente le rejet du roi comme unanime. C'est surtout l'inscription de ce rejet dans le contexte d'une liturgie célébrant l'humanité du Christ qui fait sens. Comme nous l'avons vu, l'Incarnation du Christ représente l'expression la plus accomplie du pouvoir : c'est elle qui permet à Brigitte de penser l'élection du roi. Comme le Verbe divin s'incarne, le roi est fait roi par la parole du peuple et par les serments qu'il prête. De plus, le roi doit prendre pour modèle cette royauté à la fois divine et humaine en se liant par la parole aux lois divines et à la

92. R VIII.56 (§ 77) : « Et tunc audiui vocem de terra infinitorum milium clamancium et dicencium : O domine deus, iudex iuste, iudica super reges et principes nostros et attende effusionem sanguinis nostri et dolores et lacrimas vxorum et filiorum nostrorum. Respice famem et pudorem nostrum, vulnera et captiuitates nostras incendiaque domorum et violencias et pudorem iuuencularum et mulierum. Attende iniuriam ecclesiarum et tocius cleri et vide principum et regum fallaces promissiones et prodiciones et exacciones, quas cum iracundia et violencia extorquent ».

93. Å. Holmbäck et E. Wessén, *Svenska Landskapslagar*, I. *Östgötalagen och Upplandlagen*, Stockholm, 1933, p. 46.

loi commune. Le rejet par le roi de ses serments correspond à une remise en cause de l'élection, ce qui équivaut donc, selon Brigitte, à un rejet du Christ. Ainsi, les apôtres, qui interviennent à la fin de la vision, disent :

> Nous sommes juges. C'est pourquoi nous devons juger selon la vérité et condamner à leur perte ceux qui méprisent le corps de Dieu et ses préceptes [94].

La consécration de l'hostie au début de la vision a donc une double fonction : placée sur le trône, elle est une célébration du Christ devant la cour céleste appelée à juger les mauvais rois, mais elle est aussi, à travers la figure de l'agneau, une réitération du sacrifice du Christ par ces mêmes rois. L'image du sacrifice divin annonce en elle-même la déposition de ces rois. À la fin de la révélation, la Vierge révèle en effet à Brigitte la venue d'un nouveau roi.

La fin de la révélation VIII.56 correspond au début de la lettre que Brigitte rédigea en langue vernaculaire pour l'aristocratie suédoise en 1360 ou au début de l'année 1361. La lettre que Brigitte écrit pour annoncer qu'un nouveau roi doit être élu constitue la suite logique du jugement de Magnus Eriksson. La lettre est une révélation de la Vierge et elle est un des très rares textes autographes de Brigitte. Elle est adressée à quatre chevaliers suédois dont les noms ont été ultérieurement cancellés. Les effets politiques ou les usages de la lettre lors de la révolte qui a éclaté contre le roi en 1361 ne sont pas connus, mais il est indéniable que Brigitte cherchait à donner à son texte une dimension politique réelle en appelant l'aristocratie suédoise et ses alliés à agir.

La Vierge annonce l'élection d'un nouveau roi :

> Je vous demande de faire en sorte que le royaume ait un roi qui encourage les œuvres pieuses et les manières courtoises. Je vous fais aussi savoir que le juste jugement de Dieu séparera le roi et ses héritiers de ce royaume. Mais un autre homme, né dans le royaume, qui cette fois n'est pas nommé, a été élu roi par Dieu [95].

Elle demande aux quatre chevaliers de se rendre en secret auprès du roi Magnus Eriksson pour lui annoncer qu'il a très mauvaise réputation dans son royaume. Les arguments avancés sont au nombre de quatre : le roi serait homosexuel, hérétique, voleur des biens de la Couronne et traître à ses sujets de Scanie. L'efficacité de ce discours, théoriquement secret, mais appelé à être dévoilé dès que les chevaliers auront besoin de trouver des hommes

94. R VIII.56 (§ 92) : « Nos iudices sumus. Ideo nostrum est secundum veritatem iudicare ideoque illos, qui corpus dei et precepta eius contemnunt, iudicamus ad perdicionem ».

95. « Jac biþar idar at i maghin arfuda at rikit finge þæn kunung þy matte hiælpa til guþleka gærniga oc høfiska siþunno iac vara idar viþar at guzs ræt viso domba skal kunung oc hans af kømd viþ þæt rike skilia en annan man i rikeno in fødar þætta sin o næmdar af guþi til konung valdar », B. Högman, *Heliga Birgittas Originaltexter*, Uppsala, 1951, p. 81-82, l. 16-19.

prêts à soutenir leur cause, est liée à une double rhétorique. La première, bien mise en évidence par Olle Ferm[96], repose sur l'usage implicite du Code du roi (*Konungabalk*) de la *Loi nationale*. Les accusations procèdent du serment du roi. Ainsi, les deux dernières renvoient à l'article 5 qui interdit au roi de diminuer les biens de la Couronne. L'accusation d'hérésie fait référence à l'excommunication prononcée pour dettes par le pape en 1358 ; elle entre en contradiction avec le premier article du serment qui précise que le roi doit aimer l'Église. Quant à l'accusation d'homosexualité, elle renvoie probablement au fait que le roi a gouverné avec un favori, Bengt Algotsson, et non avec le Conseil comme l'exige l'article 4 du serment. Mais une autre rhétorique est aussi à l'œuvre dans la révélation. Alors que les précédentes dressaient une liste beaucoup plus précise des crimes reprochés au roi et des entorses à son serment, Brigitte ne retient ici que quatre accusations. Pour le comprendre, il faut se reporter à une révélation (*Extravagante* 3) qui fut écartée de la règle définitive de l'ordre du Saint-Sauveur et qui montre que le diable menace l'âme de l'homme de quatre manières : « (...) par la désobéissance aux préceptes divins, la transgression des lois naturelles, la cupidité et l'endurcissement de l'esprit[97] ». La révélation use du même schéma : l'hérésie renvoie à la désobéissance aux préceptes divins, l'homosexualité à la transgression des lois naturelles, la cupidité au vol des biens de la Couronne et la dureté de cœur à l'insensibilité du roi qui refuse d'entendre les plaintes des sujets de Scanie. Dans l'*Extravagante* 3, c'est la Vierge qui apparaît comme celle qui peut remédier à cette influence du diable[98]. C'est également la Vierge qui parle dans la révélation. Cette fois, ce qui est en jeu n'est plus l'âme du roi, mais le salut de tout son peuple.

Brigitte mentionne à plusieurs reprises le serment. Si elle ne met pas en évidence le lien entre la rupture du serment et la déposition du roi, elle montre cependant que le serment est le seul instrument légal qui permettrait de rétablir la légalité bafouée. Soit le roi Magnus accepte de réparer ses torts, soit le royaume est confié à son fils, Håkan Magnusson, qui était alors roi de Norvège :

> Vous pouvez vous retirer et lui laisser la Couronne s'il prête serment de vouloir reprendre notre province, de suivre l'avis de son Conseil et des hommes qui le servent et de maintenir son peuple dans le droit[99].

96. O. FERM, « Heliga Birgitta program för uppror mot Magnus Eriksson – En studie i politisk argumentationkonst », dans *Heliga Birgitta – Budskapet och förebilden – Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, *op. cit.*, p. 125-143.

97. *Extravagante* 3 (§ 2) : « (...) per inobedienciam diuini precepti, per transgressionem naturalis legis, per cupiditatem noxiam et per mentis obduracionem ».

98. *Extravagante* 3 (§ 3) : « Hanc creaturam quodammodo liberauit mater mea sanctissima, quando voluntatem suam totam dimisit in manus meas et maluit omnem tribulacionem pati ad hoc, vt anime saluarentur ».

99. « I burt farin ælla oc honum kronona opanurþi[n] mz surnum eþe þæt han vili vart land atar vinna sino raþe oc sinum þiænistomanum lyþa oc almaogin til ræt styrkia », B. HÖGMAN, *op. cit.*, p. 81-82, l. 37-39.

Mais au cas où Håkan se comporterait comme son père, une autre solution est prévue. Les chevaliers doivent présenter publiquement leurs arguments contre le roi et se choisir un représentant (*forman*) qui devra agir à la place du roi, au nom de la Couronne (*a kronunu vægna*[100]), et qui, s'il est élu de Dieu, « se maintiendra », c'est-à-dire, comme l'a annoncé la Vierge, deviendra le nouveau roi.

La lettre de Brigitte propose donc un véritable retour de la parole au peuple, ou du moins aux chevaliers qui sont appelés à organiser une nouvelle élection et un renouvellement des serments. Le sort du roi Magnus n'est pas laissé aux mains de ces chevaliers que Brigitte ne présente jamais comme des révoltés. Bien que la lettre ait reçu dans l'historiographie[101] le nom de « révélation sur la révolte » (*upprorsrevelation*), elle ne fait qu'appeler les chevaliers à appliquer la loi à la place du roi, puisqu'ils doivent « combattre au nom de la Couronne », c'est-à-dire reprendre la Scanie. La Vierge annonce seulement l'élection d'un nouveau roi.

Cette thématique de l'élection est annoncée dès le début du discours de la Vierge qui s'ouvre sur ces mots : « Je suis celle à qui l'ange dit : "Ave gracia plena" ». La citation, en latin dans le texte suédois, des mots les plus célèbres de l'Annonciation dans l'Évangile de Luc n'est évidemment pas due au hasard. Cette référence à l'Incarnation dans une révélation au contenu politique renvoie une fois de plus à la manière dont Brigitte pense l'élection, incarnation de la parole dans le corps d'un roi.

Brigitte cherche à convaincre par l'usage de preuves qui demeurent internes à son discours et qui sont de pures conventions. Ainsi, l'Incarnation du Christ permet de penser, par équivalences, le pouvoir du roi et ses enjeux, si bien qu'elle peut établir des analogies entre le Christ et le roi, entre l'Annonciation et son élection, entre la Passion et sa déchéance. Brigitte intègre ainsi la loi élective suédoise dans un schéma de pensée chrétien. Si elle se montre peu originale en comparant le Christ et le roi, elle utilise en revanche toutes les possibilités d'une telle comparaison : l'aspect performatif de l'élection suédoise, qui permet de lier le pouvoir du roi à la parole du peuple et à son propre serment, a sans doute joué un rôle déterminant dans l'élaboration de ce système de représentation.

Cette forme de réflexion a eu en Suède des développements ultérieurs. L'exemple le plus significatif est constitué par les *Revelationes factae cuidam post mortem regis Christofori* datant de la première moitié du XVe siècle.

100. *Ibid.*, p. 82, l. 46.

101. Voir en particulier G. CARLSSON, « Heliga Birgittas upprorsprogram », dans *Archivistica et Mediaevistica Ernesto Nygren oblata*, Stockholm, 1956, p. 86-102 ; E. WESSÉN, « Konungen och helgonet. Magnus Eriksson och Birgitta Birgersdotter », *Nordisk Tidskrift*, 44, 1968, p. 117-144.

Cette série de neuf textes est directement inspirée des *Révélations* de Brigitte : la personne qui les reçoit est agenouillée devant une statue de la sainte. Ces révélations qui émanent du Christ ont pour but d'appeler les Suédois à réélire, après la mort du roi Christophe de Bavière, le roi Erik de Poméranie, détrôné depuis 1439. Le message politique ne repose pas sur la formulation d'une argumentation, mais sur l'usage des images. Ainsi, la dernière révélation commence par une apparition de la Vierge tenant le Christ mort sur ses genoux :

> Et comme j'ai partagé la souffrance de mon Fils mort, j'ai partagé la souffrance de la communauté de ce royaume, car ils étaient morts au regard de Dieu en raison de leurs péchés [102].

La mort du Christ est explicitement comparée à la situation du royaume de Suède et devient une métaphore de la déposition du roi Erik. Cette apparition est suivie d'une autre, celle du Christ ressuscité qui dit :

> Si tu crois que Je suis ressuscité d'entre les morts (...), les habitants de ce royaume, s'ils se corrigent de la manière qu'il leur a été par toi révélée, seront, par la grâce, libérés de tous les péchés passés. (...) Je veux également, pour assurer le maintien de la paix, que vous receviez le roi Erik dans votre grâce et votre amour, comme Je vous ai Moi-même reçus, grâce aux prières de Ma Mère et de Mes élus [103].

La forme de la vision, le Christ ressuscité, se confond au contenu de la révélation, la demande d'un retour du roi. L'auteur anonyme de ces révélations s'est donc emparé du langage politique brigittin pour y ajouter une analogie, celle de la Résurrection et de la réélection du roi. Dans le cadre de la monarchie suédoise, l'Incarnation sert à la fois de métaphore permettant de penser l'élection et d'argument d'autorité pour montrer que le roi est soumis à sa propre parole.

Corinne Péneau, Université de Paris XII - Val-de-Marne, EA 2352 – CREPHE, UFR Lettres et sciences humaines, 61, avenue du Général de Gaulle, 94010 Créteil Cedex

102. « Et sicut condolui Filio meo mortuo, sic et compaciebar communitati istius regni, quoniam mortui erant per peccatum in conspectu Die », G. Stenborg, *Revelationes factae cuidam post mortem regis Christofori*, Uppsala, 1996, p. 60.

103. « Si credis me a mortui surrexisse (...), sic isti inhabitatores huius regni, si hanc fecerint emendam eis per te reuelatam, ab omnibus preteritis peccatis graciosus liberentur. (...) Volo etiam, propter maiorem pacis tranquillitatem, vt regem Ericum in graciam et amorem recipiatis, sicut ego vos recepi, propter preces Matris mee et electorum meorum », *ibid.*, p. 60.

Révélations et élections. Le corps du roi et la parole dans les *Revelationes* de sainte Brigitte

Plusieurs *Révélations* de sainte Brigitte sont profondément ancrées dans la vie politique suédoise. Le but de cet article est de montrer comment le système électif suédois a pu mener Brigitte à considérer le roi comme une double incarnation de la parole divine et de la parole du peuple qui l'a élu. Brigitte considère le pouvoir en termes d'efficacité de la parole, ce qui la conduit à vouloir discipliner la parole du roi, mais aussi à user elle-même de ce pouvoir lorsqu'elle pense que le roi n'obéit plus à Dieu. Le pouvoir revient dès lors au peuple dont Brigitte fait entendre la voix dans une révélation qui constitue l'épitomé de sa pensée.

Suède – royauté – élection – Incarnation – sainte Brigitte

Revelations and Elections. The King's Body and the Word in saint Bridget's *Revelationes*

Most of the *Revelationes* saint Bridget composed have deep roots in the Swedish political life. The aim of this article is to show how the Swedish elective law leads her to regard the Swedish king as an incarnation of both the divine Word and the speech act of the people that have elected him. Bridget links power with a capacity to utter effective words ; she tries consequently to control what the king says, but also to use this power herself when she thinks that the king no longer obeys God. In such a case, power goes back to the people whose voice can be heard in a revelation that summarizes Bridget's political thought.

Sweden – kingship – election – Incarnation – saint Bridget

Médiévales 50, printemps 2006, p. 103-120

Raphaëlle SCHOTT

MARGUERITE, SES OFFICIERS ET LA LETTRE D'INSTRUCTIONS À ERIK DE POMÉRANIE (1405)

Dans *Le chemin de longue étude*, Christine de Pizan dépeint quatre dames assises sur des trônes correspondant aux quatre points cardinaux. La Sagesse siège à l'est, la Chevalerie au sud, la Richesse à l'ouest et la Noblesse au nord :

> Me tournant de l'autre côté, je vis en retrait un second trône disposé pour marquer le Septentrion (...). Sur cette belle chaire se tenait une dame couronnée, au maintien noble et distingué (...). La dame tenait un sceptre à la main ; à ses pieds, elle avait placé un grand roi, qui se prosternait matin et soir pour lui servir d'appui [1].

L'image est forte et n'est pas sans ressembler à la situation politique des royaumes nordiques autour de 1400, que Christine de Pizan connaissait peut-être. L'allégorie de la noblesse du *Chemin de longue étude* et la présence effective, en Scandinavie, d'une souveraine qui était parvenue à porter à la tête d'un triple royaume son petit-neveu, Erik de Poméranie, couronné roi de l'Union en 1397 à Kalmar, présentent des corrélations troublantes. Le gouvernement de la reine Marguerite fut-il perçu en Occident comme un modèle politique ? Cette hypothèse ne prend-elle pas tout son sens lorsqu'on analyse la lettre que cette dernière adressa au roi en 1405 et que l'historiographie scandinave a coutume d'appeler la « lettre d'instructions [2] » ?

1. C. DE PIZAN, *Le chemin de Longue étude* (*édition critique du ms. Harley 4431 et traduction par A. Tarnowsky*), Paris, 2000, p. 225-226.

2. La lettre aurait été rédigée entre le 21 janvier et le 15 février 1405. Cf. M. LINTON, *Drottning Margareta, fullmäktiga fru och rätt husbonde*, Studia historica gothoburgensia, XII, 1971, p. 286. Cf. *Norske Middelalder Dokumenter*, S. BAGGE, K. HELLE et S. HOLSTAD SMEDSDAL éd., Oslo, 1973 (désormais abrégé en : *NMD*), n° 105, § 20. Nous avons conservé l'original sur papier et une copie des années 1750. Le texte est lacunaire et comporte des passages assez obscurs. Cette lettre en ancien danois comporte quelques termes suédois et norvégiens.

Cette lettre, écrite en ancien danois, se compose de cinquante-quatre paragraphes qui sont autant de recommandations que Marguerite, forte de son expérience politique, fit à Erik sur le point de partir pour la Norvège. Usant du style tantôt direct, tantôt indirect, la reine prit soin de transcrire littéralement les propos que le jeune roi serait susceptible d'échanger avec ses officiers lors de son tour du royaume. Ces dialogues anticipés mettent en scène une succession de situations conflictuelles, auxquelles le jeune homme ne pourrait faire face qu'en relisant « souvent ces lignes et articles de manière à en saisir pleinement le sens[3] ». Ce discours à double voix permet d'entrevoir la complexité des relations de pouvoir entre le souverain et l'aristocratie locale. D'une part, les réclamations des officiers témoignent de l'ambiguïté de leur comportement, dans la mesure où ces serviteurs dévoués à la Couronne étaient aussi les représentants d'un groupe social soucieux de défendre ses intérêts. D'autre part, les répliques dictées mot pour mot à Erik mettent en lumière les ambiguïtés propres à l'exercice du pouvoir : comment déléguer une partie de la souveraineté royale sans en perdre le contrôle ? Quand faire confiance et quand se méfier ? Quand flatter et quand réprimander ? Les différents aspects de ce dialogue mettent en évidence une lutte d'influence entre deux partis qui, paradoxalement, ne sauraient exister l'un sans l'autre. D'un côté en effet, le pouvoir royal, pour affirmer sa souveraineté, devait pouvoir confier à des officiers des territoires plus ou moins vastes que ces derniers administraient en son nom. De l'autre, les seigneurs tiraient prestige et rémunération du service au roi, tout en cherchant à accroître leur fortune et leurs privilèges au détriment de ce dernier.

Deux thèmes reviennent de manière récurrente : d'une part, l'octroi et la restitution des forteresses et des terres de la Couronne confiées en administration (*sysle* et *len*)[4] et de l'autre, la perception des impôts. La reine, qui séjournait pour l'essentiel au Danemark, entendait vérifier qu'elle était toujours maîtresse en son royaume héréditaire de Norvège. Comme l'écrit Bernard Guenée, « le premier souci d'un prince qui se veut puissant à la fin du Moyen Âge est de restaurer son domaine, de le réformer en envoyant des enquêteurs-réformateurs révoquer les aliénations abusives, pourchasser les officiers incompétents et malhonnêtes et raviver tous ses droits[5] ». Le document étudié présente une situation relativement insolite, puisque l'officier envoyé comme « enquêteur-réformateur » n'est autre que le roi en personne.

Dans un premier temps, je présenterai dans ses grandes lignes l'appareil administratif norvégien au sein duquel coexistaient deux systèmes, l'un favorable à une forte centralisation monarchique, l'autre aux intérêts personnels des officiers en place. Je dresserai dans un second temps une typologie des malversations et abus contre lesquels Marguerite mit le jeune roi en garde.

3. *NMD*, n° 105, § 41.
4. Tout au long de l'article, les termes scandinaves seront cités, pour la plupart, dans leur forme norvégienne.
5. B. Guenée, *L'Occident aux* XIV*e et* XV*e siècles. Les États*, Paris, 1971, p. 164.

Ses soupçons, dont il n'est pas toujours possible de vérifier le bien-fondé, sont intéressants dans la mesure où ils révèlent un rapport de force entre la Couronne et l'aristocratie. Enfin, j'étudierai les solutions envisagées par Marguerite pour faire valoir ses droits et renforcer ses positions. Je m'interrogerai en conclusion sur les stratégies politiques qui se dessinent derrière ces règlements administratifs.

Le système des *sysler* et la politique royale des *len*

Le terme de *sysle* désignait à l'origine la mission (*ombud*) dont les hommes du roi étaient investis localement. Ce terme prit progressivement une connotation territoriale et fut couramment utilisé au XIIIe siècle pour désigner les grands districts administratifs royaux[6]. Au siècle suivant, la Norvège[7] comptait une cinquantaine de ces *sysler*, à la tête desquels des officiers (*syslemenn*) agissaient comme des représentants du roi et exerçaient en son nom une autorité militaire, judiciaire et fiscale. Ces officiers étaient chargés de prélever les impôts, taxes et amendes pour le compte de la Couronne. Ces collectes étaient ensuite versées aux *fehirder*, officiers en poste dans les quatre grandes villes du royaume (Trondheim, Bergen, Oslo et Tønsberg[8]). Les *sysler* organisés autour d'une forteresse (*slottslen*) étaient administrés par des *syslemenn* qui étaient aussi des capitaines de château, et qui étaient signalés dans les sources par les termes d'*høvedsmenn* ou encore de *fogder* (bailli). À partir du règne de Håkon V (1299-1319), probablement par souci de sécurité, les centres de perception furent couplés avec les grandes forteresses royales et les capitaines d'Akershus, Tønsberg, Bohus et Bergen remplirent du même coup les fonctions des *fehirder*[9]. En échange de leurs services, le roi autorisait ces hommes à prélever leur salaire sur les amendes royales. Piliers de l'appareil administratif norvégien, ils sont donc au cœur des préoccupations exprimées par la reine dans sa lettre.

La mise en place du système des *sysler* accompagna la centralisation du pouvoir monarchique en Norvège. Il s'agissait d'une forme d'administration domaniale (*kronoförvaltning*[10]), dont Marguerite énonce clairement le principe au paragraphe 29 :

6. P. S. ANDERSEN, « *Syssel* », dans *Kulturhistorisk Leksikon för Nordisk Middelalder* (désormais abrégé en : *KLNM*), XVII, p. 646.

7. La royauté norvégienne contrôlait alors un vaste territoire allant de l'actuelle région suédoise de Bohuslän jusqu'au Finnmark, en passant par les régions de Herjedalen et de Jemtland le long de la frontière suédoise. Elle étendait également sa domination sur les îles Shetland, Orcades et Féroé, ainsi que sur l'Islande et le Groenland.

8. P. S. ANDERSEN, « *Sysselmann* », dans *KLNM*, XVII, p. 651-656.

9. G. A. BLOM, « *Fehirde* », dans *KLNM*, IV, p. 211.

10. B. FRITZ, *Hus, land och län. Förvaltningen i Sverige 1250-1434*, Stockholm, 1972.

> Si Tideke [11] réclame ce *skipreide* [12] afin de pouvoir laisser sortir ses chevaux, qu'[Erik] lui réponde que ce *skipreide* ne lui sera confié en *len* ni pour ses chevaux, ni pour une autre raison, mais comme rétribution de son service, qui durera aussi longtemps que sa Grâce le dira.

Le seigneur qui recevait un *sysle* en *len* était donc investi d'un service pour le compte du roi, et non d'une terre à titre privé [13]. Le *lensmannsreversen*, c'est-à-dire le serment que le *syslemann* devait prêter par écrit au roi au moment de son investiture, témoigne du même principe. L'officier devait promettre de gérer au mieux les propriétés de la Couronne et de ne tirer aucun avantage personnel de son office. Il s'engageait à reverser les sommes collectées en temps et en heure, à rendre une comptabilité annuelle et à prélever l'exacte rétribution qui lui revenait en droit [14].

Il est difficile de savoir si les termes de *len* et de *sysle* recouvraient la même signification. Bien que les sources les utilisent parfois comme synonymes, les historiens établissent en général une distinction entre le terme de *len*, correspondant vraisemblablement à la rétribution de l'officier, et celui de *sysle*, désignant en priorité l'entité administrative [15]. Cette ambivalence terminologique pose donc la question de la part « publique » et de la part « privée » des *sysler*, et plus largement du caractère féodal du système administratif norvégien. Erik Opsahl pense que la société norvégienne médiévale ne correspondait pas au schéma de féodalité traditionnel européen, mais répondait davantage à une forme de « féodalité bâtarde ». Les relations entre le roi et ses vassaux n'étaient pas fondées sur un hommage et sur une terre à caractère héréditaire, mais sur un contrat de service aux aspects financiers fortement marqués. Le serviteur bénéficiait du soutien et de la protection de ses intérêts par le roi ; le roi renforçait son prestige et s'assurait de l'alliance politique et militaire de ses représentants locaux [16].

Le système des *sysler*, où les *len* étaient donc accordés en l'échange d'un service et soumis à reddition des comptes (*len på regnskap*), prévalut aux XIIIe et XIVe siècles en Norvège. Il fut néanmoins en concurrence avec d'autres systèmes administratifs beaucoup moins favorables à la centralisation monarchique. Certains *len* en effet, parmi lesquels les *len på agift* ou encore les

11. Il s'agit probablement de Tideke Henriksson (Vistenaker).

12. Un *skipreide* était une entité administrative située sur le littoral, dont les habitants avaient pour obligation de verser le *leidang*, contribution financière destinée à l'armement de navires en temps de guerre. Cf. H. Bjørkvik, « *Skipreide* », dans *KLNM*, XV, p. 546-551.

13. Au sujet de la propriété de l'office, voir l'article de R. Descimon, « Les Élites du pouvoir et le prince : l'État comme entreprise », dans *Les Élites du pouvoir et la construction de l'État en Europe. Les origines de l'État moderne en Europe*, W. Reinhard dir., Paris, 1996, p. 133-162 (en particulier les pages 147 à 153).

14. *Norsk historie*, I. *750-1537*, O. G. Moseng, E. Opsahl *et alii* éd., Oslo, 1999, p. 191.

15. P. S. Andersen, « *Syssel* », *loc. cit.*, p. 647-648 ; *Norsk historie*, *op. cit.*, p. 191.

16. E. Opsahl, « Bastard Feodalism or Sub-vassality in Medieval Norway ? », dans *Collegium Medievale*, vol. 4, Oslo, 1991-1992, p. 179.

pantelen[17], ajoutèrent des privilèges particuliers à la rémunération traditionnelle du titulaire.

Le *pantelen* correspondait à la mise en gage d'une terre par la Couronne, en général lorsque celle-ci avait besoin d'obtenir rapidement des liquidités. Comme les bourgeois ne disposaient pas à l'époque de grands capitaux, le roi n'avait pas d'autre solution que de se tourner vers l'aristocratie. L'emprunt public se trouvait ainsi étroitement lié au système des *len*[18]. Le titulaire d'un *pantelen* disposait des mêmes pouvoirs administratifs qu'un *syslemann* et prélevait le remboursement de son prêt sur une part des revenus royaux. À l'origine, une convention de gage entre le roi et le seigneur stipulait les conditions d'octroi du *pantelen*. Mais Birgitta Fritz note qu'en Suède, à partir de 1350, les précisions concernant la somme annuelle impartie au remboursement du prêt furent négligées. Les *pantelen* ne furent plus repris du vivant de leurs bénéficiaires et devinrent héréditaires. Certaines sources attestent même de remises en gage directement entre seigneurs[19]. Le système des *pantelen* fut donc particulièrement favorable à l'aristocratie : non seulement il plaçait la Couronne dans un rapport de dépendance étroit avec ses créanciers, mais il permettait encore au bénéficiaire de s'enrichir personnellement au détriment de la Couronne et de la population. Comme la comptabilité échappait au pouvoir royal, le titulaire d'un *pantelen* renforçait son monopole sur l'administration du territoire. C'est en Suède que les *pantelen* constituèrent la forme administrative la plus répandue. Sous le règne d'Albert de Mecklembourg (1364-1389), de puissants magnats, à l'instar de Bo Jonsson (Grip)[20], dominèrent ainsi de grandes portions du territoire du royaume. Au Danemark, pour bénéficier du soutien politique du Conseil du royaume (*Rigsråd*) au moment de l'élection de son fils Olaf en 1376 et durant la régence, Marguerite fut amenée à céder de vastes domaines à certains conseillers comme Henning Podebusk ou encore l'archevêque de Lund, Niels Jakobsen (Ulfeldt).

Même si les *pantelen* furent moins courants en Norvège que dans les deux autres royaumes scandinaves, la lettre d'instructions témoigne de plusieurs mises en gage. Le premier créancier, Gaute Eiriksson (Galtung), était un seigneur laïc fortuné descendant d'une des dernières familles baronniales norvégiennes. Il est prévu dans la lettre qu'Erik lui emprunte 100 nobles[21]

17. J. ROSÉN, « *Län* », dans *KLNM*, XI, p. 106-107. *Len på agift* : fief concédé moyennant le versement d'une redevance annuelle. *Pantelen* : fief laissé en gage pour dette. Les revenus du fief permettaient à son titulaire de recouvrer la somme empruntée.

18. Cf. B. POULSEN, « Royaumes à la périphérie de l'Europe : la Scandinavie médiévale et moderne », dans *Systèmes économiques et finances publiques. Les origines de l'État moderne en Europe*, Paris, 1996, p. 101.

19. B. FRITZ, *op. cit.*, p. 94-107.

20. Les historiens scandinaves présentent l'identité des individus de la manière suivante : ils donnent le prénom et le patronyme rapportés par les sources et précisent le nom de famille, généralement utilisé plus tardivement par les membres du lignage, entre parenthèses.

21. La valeur du noble, monnaie d'or anglaise, correspondait en 1412 à celle d'un double florin (florentin). Cf. P. SPUFFORD, *Money and its use in Medieval Europe*, Cambridge, 1993, p. 282 et 320.

et lui laisse en échange le *sysle* de Skien jusqu'à remboursement de l'emprunt[22]. Il est ensuite question de deux prélats : l'évêque Jakob de Bergen, susceptible d'« échanger avec [Erik] une somme d'argent contre une terre mise à sa disposition[23] », et l'archevêque de Nidaros, Eskil, auquel Erik doit donner en *len* le *fylke* de Sparbu, ayant autrefois appartenu à son prédécesseur Vinald Henriksson[24].

La lettre de 1405 témoigne bien de la politique d'emprunt de Marguerite. En Norvège, la reine se tourna en priorité vers les hommes d'Église, et cela pour deux raisons majeures. La première est que, contrairement à l'aristocratie laïque généralement peu fortunée, les prélats détenaient une part importante des richesses du royaume. La seconde est que les évêques, nommés par provision pontificale sur recommandation expresse de la Couronne auprès du Saint-Siège, étaient des hommes entièrement dévoués à la cause royale. Plus généralement, si ces *pantelen* furent souvent la réponse immédiate à un besoin aigu d'argent, ils ne furent pas uniquement le résultat d'une crise. Ils constituèrent une forme administrative particulière qui correspondait à un choix politique délibéré de la part du monarque[25]. La dissolution du système des *sysler*, aussi paradoxal que cela puisse paraître, fut donc autant le fruit d'une politique royale que la conséquence de l'action de certains seigneurs soucieux de défendre leurs intérêts et d'accroître leurs gains par tous les moyens possibles.

Les « aliénations abusives » des officiers

Les remontrances que Marguerite adresse à ses officiers par l'intermédiaire d'Erik, ainsi que ses appels répétés à la vigilance, tendraient à prouver que certains ambitieux cherchèrent à s'enrichir au détriment des finances royales et à établir leur monopole sur les terres et les châteaux de la Couronne. Une première réprimande est formulée à l'attention du chevalier Jakob Fastulvsson[26] :

> Si herr Jakob se présente à Notre fils et lui réclame un nouveau *sysle*, [Erik] doit lui répondre qu'il doit avant toute chose rendre des comptes pour le *sysle* qu'il détient à présent et pour tous les autres qu'il a eus jusque-là[27].

22. *NMD*, n° 105, § 30.
23. *Ibid.*, § 31.
24. *Ibid.*, § 32. Le *fylke* était une entité administrative issue d'un maillage administratif ancien, caractéristique des régions de Vestlandet et de Trøndelag. Cf. S. BAUGE, « *Fylke* », dans *KLNM*, V, p. 546-551.
25. Voir à ce sujet, à titre comparatif, J. MORSEL, « À quoi sert le service de l'État ? », dans *Les Serviteurs de l'État au Moyen Âge, XXIXe Congrès de la SHMESP, Pau, mai 1998*, Paris, 1999, p. 238.
26. Cf. M. LINTON, *op. cit.*, p. 294.
27. *NMD*, n° 105, § 25.

Le serment prêté par le *syslemann* au moment de sa nomination exigeait une reddition annuelle des comptes. Il est manifeste ici que Jakob Fastulvsson n'honorait pas ses engagements et accusait un retard de paiement pour plusieurs de ses *sysler*. Il existait cependant d'autres moyens permettant de tirer discrètement profit de la collecte des impôts royaux. Le *syslemann*, à la fois collecteur et trésorier, eut certainement recours à la falsification des comptes. Avant de délivrer quitus, Marguerite exprime donc le désir de vérifier personnellement les comptes de plusieurs officiers, parmi lesquels Jon Reidarsson (Darre), Otto Rømer et Jakob Falstuvsson :

> [Erik] ne doit pas entendre leur comptabilité ou leur délivrer de reçu. Si ces hommes abordent le sujet, qu'il Nous les adresse. Car il sait bien que Nous avons en notre possession la lettre ouverte qu'il a scellée de son sceau et que Nous sommes en mesure d'entendre leur comptabilité et de leur délivrer un reçu si nécessaire[28].

Marguerite encourage cependant Erik à prêter une oreille attentive aux comptes que Jon Reidarsson (Darre), Alf Haraldsson (Bolt) et plusieurs autres devaient rendre de leur collecte du *gengärd*[29] et de l'*utfararledung*[30]. Le premier de ces impôts correspondait à une participation en nature dévolue au souverain lors de ses déplacements à travers le royaume pour assurer sa subsistance, et le second à une contribution financière et militaire prélevée dans les circonscriptions navales en temps de guerre. Cette apparente contradiction trahit peut-être l'existence d'une concurrence entre les deux monarques. Si Marguerite autorise Erik à contrôler la comptabilité relative aux impôts extraordinaires, elle se réserve, en vertu des pouvoirs conférés par cette mystérieuse lettre scellée par le roi en personne, la vérification du montant de la collecte des revenus ordinaires. Il est possible que la reine fasse ici référence à l'acte établi lors de l'assemblée du royaume tenue à Helsingborg en août 1401, à l'occasion de laquelle Erik, ayant atteint l'âge de la majorité, reçut la pleine direction du royaume. Les historiens pensent que ce document, aujourd'hui perdu, aurait convenu d'un partage de l'exercice du pouvoir entre Marguerite et son fils adoptif[31].

Après audition des comptes, le roi devait délivrer un reçu. Marguerite enseigne à Erik quelques astuces concernant l'émission de documents officiels :

> Qu'il veille à ne pas donner trop de lettres scellées de son sceau, celui qu'il a à présent avec lui. Qu'il s'abstienne de sceller une lettre rédigée sur parchemin avec un sceau pendant. Et si quelqu'un lui réclame une lettre

28. *Ibid.*, § 24.
29. *Ibid.*, § 13.
30. *Ibid.*, § 37.
31. A. E. CHRISTENSEN, *Kalmarunionen og nordisk politik 1319-1439*, Copenhague, 1980, p. 177.

d'exemption du *gengärd* sur papier, scellée avec un sceau pendant, qu'il se garde bien de s'exécuter : sur des lettres en papier, il doit plaquer son sceau au dos [32].

Michael Linton s'est intéressé à l'utilisation du papier, parchemin et sceau dans l'administration nordique entre 1367 et 1405 [33]. Il explique que la validité d'un document dépendait à l'époque de la qualité du support utilisé, aussi bien que de la manière dont le sceau était apposé. Contrairement au papier qui connut une utilisation tardive en Scandinavie [34], la peau de parchemin, synonyme pour les gens de l'époque d'authenticité et de perpétuité, conférait une plus grande validité aux actes [35]. En outre, un sceau pendant avait plus de valeur qu'un sceau plaqué au dos du document [36]. À la fin du Moyen Âge, le papier fut généralement utilisé pour l'émission de copies et d'actes administratifs. Ces lettres étaient fermées au dos par des sceaux plaqués, comme des lettres closes. La première recommandation de Marguerite, qui consiste à ne pas sceller de lettre sur parchemin avec un sceau pendant, correspondait à une tactique héritée de son père Valdemar. Ce dernier évitait en effet, dans la mesure du possible, de sceller les documents officiels susceptibles de limiter sa liberté d'action [37]. La seconde recommandation, qui préconise de sceller les lettres sur papier au dos à l'aide d'un sceau plaqué, est plus difficile à interpréter. Marguerite se contente peut-être de dispenser quelques règles élémentaires concernant l'usage d'un support nouveau. Elle introduit aussi, consciemment ou pas, une distinction entre l'acte à caractère politique, qui nécessitait un engagement important du pouvoir royal, et l'acte administratif, qui s'inscrivait déjà dans une forme de routine bureaucratique. Peut-être s'agit-il enfin d'une mise en garde contre d'éventuels risques de falsification documentaire : le papier n'était pas le support idéal pour recevoir un sceau, dans la mesure où un sceau fixé à l'œillet d'une lettre sur papier pouvait facilement être coupé ou arraché.

Dans l'acte de couronnement du 13 juillet 1397, les représentants des trois royaumes promirent de laisser à la complète disposition de Marguerite et d'Erik les châteaux, forteresses, terres et *len* qui leur avaient été confiés ou

32. *NMD*, n° 105, § 28.

33. M. LINTON, *op. cit.*, p. 302-312.

34. Le nonce pontifical Pierre Gervais raconte que, lors de son séjour en Scanie dans les années 1330, il fut contraint d'acheter des peaux de parchemin, étant donnée l'absence de papier dans le royaume. Cf. É. MORNET, « *Per niues de nocte* : un nonce pontifical dans les royaumes nordiques au XIVe siècle », dans *Milieux naturels, espaces sociaux. Études offertes à Robert Delort*, Paris, 1997, p. 592, note 5.

35. O. GUYOTJEANNIN, J. PYCKE et B.-M. TOCK, *Diplomatique médiévale*, Turnhout, 1993, p. 64-65.

36. M. LINTON, *op. cit.*, p. 308.

37. Le roi danois refusa par exemple de sceller avec le grand sceau du royaume le traité de paix qu'il passa avec les villes marchandes de la Hanse à Stralsund en 1370. Cf. M. LINTON, *op. cit.*, p. 305.

leur seraient confiés à l'avenir[38]. Autrement dit, les seigneurs s'engageaient à laisser les monarques libres de nommer les officiers qu'ils souhaitaient aux postes qu'ils voulaient. En outre, les fondements d'un pouvoir royal délégué par Dieu furent clairement définis[39]. Dans la lettre de 1405, Marguerite rappelle encore une fois avec insistance que le roi tient son pouvoir de Dieu et agit en son nom. À plusieurs reprises, par l'intermédiaire d'Erik, elle somme ses officiers de « rendre au roi ce qui lui revient, quand celui-ci le leur réclame au nom de Dieu »[40]. Un seigneur risquait de s'opposer à la nomination de son successeur. Il s'agissait du chevalier Ogmund Berdorsson (Bolt), capitaine de la forteresse d'Akershus depuis plus de quinze ans :

> Si herr Ogmund l'invite à reprendre la forteresse, qu'[Erik] la prenne au nom de Dieu. S'il ne l'y invite pas, qu'[Erik] la lui réclame au nom de Dieu et la lui prenne[41].

La nomination d'un officier s'accompagnait obligatoirement d'un échange de lettres. L'autorité que le roi conférait à cet homme et les conditions de l'octroi du *sysle* étaient stipulées dans la *syslebrev*. De son côté, le *syslemann* éditait une contre-lettre (*motsbrev*) dans laquelle il prêtait le serment évoqué précédemment[42]. Ce rituel, orchestré par le roi, était un moyen pour ce dernier de réaffirmer aussi bien sa souveraineté sur les terres de la Couronne que sa prérogative en matière de nomination. À en croire le passage suivant, il est probable que certains officiers n'aient pas respecté la procédure :

> Si quelqu'un en Norvège réclame [à Erik] des lettres pour des châteaux, qui reconnaîtraient qu'il a reçu ces châteaux d'un tiers, qu'[Erik] se garde bien de délivrer de telles lettres. Car il est de notoriété publique que [le roi] les a déjà reçus de cette personne[43].

Le passage est un peu obscur et il convient de rester prudent dans son interprétation. Je pense que Marguerite dénonce ici le transfert de *sysler* d'un détenteur à un autre, sans qu'elle-même ou Erik en aient été avisés. En matière de nomination d'officiers, le pouvoir royal avait manifestement du mal à maîtriser les diverses formes de cooptation et parfois même d'opposition. Un *syslemann* semble en effet avoir été contesté dans l'exercice de ses

38. *Sverges Traktater med Främmande Magter*, O. S. RYDBERG *et alii* éd., Stockholm, 1877-1934, n° 423 (désormais abrégé en : *ST*).
39. Cf. E. LÖNNROTH, *Sverige och Kalmarunionen 1397-1457*, Göteborg, 1934, p. 46.
40. *NMD*, n° 105, § 53.
41. *Ibid.*, § 9.
42. L. HAMRE, « *Motsbrev* », *KLNM*, XI, p. 709-710. Olivier Mattéoni rappelle l'importance du serment de nomination dans la société politique de la fin du Moyen Âge et insiste sur la solennité qui entourait sa prestation. Cf. O. MATTÉONI, *Servir le prince. Les officiers des ducs de Bourbon à la fin du Moyen Âge (1356-1523)*, Paris, 1998, p. 251-257.
43. *NMD*, n° 105, § 53.

fonctions et Marguerite met en garde Erik contre l'éventualité d'une usurpation par la violence :

> De plus, qu'[Erik] ne laisse personne avoir le pouvoir de destituer celui-ci ou de prendre le *len* dont il est actuellement titulaire, à l'exception de Dieu, de lui-même et de Nous ; car il en est certains qui lui veulent du mal parce qu'il est étranger et maintient les droits de la Couronne[44].

Il est difficile d'établir avec certitude l'identité du *syslemann* dont il est question dans cet extrait. Michael Linton pense qu'il pourrait s'agir de Claus Grubendal, qu'on retrouve à la tête de la forteresse de Bohus deux ans plus tard[45]. Issu d'une famille originaire du Holstein, dont une branche avait émigré au Danemark au XIIIe siècle, cet « étranger » était alors membre du Conseil du royaume danois. La lettre d'Union du 20 juillet 1397 stipulait que les royaumes devaient être gouvernés d'après leur loi respective[46]. En Suède, la loi du royaume, rédigée dans les années 1350, prévoyait que seuls les autochtones étaient en droit de détenir les châteaux et les *slottslen* de leur royaume d'origine[47]. Or, ni la loi du royaume ni la lettre d'Union ne dissuadèrent Marguerite et Erik de nommer à des postes de l'administration suédoise des officiers danois et allemands[48]. Ces nominations furent par ailleurs fortement décriées par l'aristocratie suédoise en révolte dans les années 1430.

Dans quelle mesure Erik eut-il à user des réprimandes dictées par la reine mère ? Les sources postérieures ne disent rien des conditions dans lesquelles le chevalier Ogmund Berdorsson (Bolt) céda sa place à Eindride Erlendsson (Losna) à la tête de la forteresse d'Akershus en 1405. En outre, elles n'attestent d'aucun soulèvement en Norvège avant 1436. Je pense pour ma part que si Marguerite fit preuve d'autant d'autorité dans son royaume héréditaire, c'est qu'elle disposait là des moyens de l'exercer. En Norvège en effet, ses positions étaient mieux assises qu'ailleurs. L'aristocratie norvégienne, écono-

44. *Ibid.*, § 21.

45. Claus Grubendal scella un acte daté du 3 mars 1407 en qualité d'*høvedsmann* de Bohus (cf. *Diplomatarium Danicum*, 4-11, n° 45). Nous n'avons pas conservé sa lettre de nomination et peut-être était-il déjà en poste en 1405. Mais il pourrait s'agir également de son fils, Fikke Grubendal, titulaire du *syssel* de Skiksvik et du château de Dyngehus, dont la lettre d'octroi du 21 janvier 1405 fut scellée par plusieurs des officiers envers lesquels la reine témoigne une certaine méfiance en 1405, parmi lesquels Ogmund Berdorsson (Bolt) et Jon Reidarsson (Darre) (cf. *Diplomatarium Norvegicum* [*DN*], 16, n° 50). Un indice joue néanmoins en la faveur de Claus : il est possible que Marguerite omette de mentionner au paragraphe 21 le nom de l'officier, dans la mesure où elle y fait déjà allusion au paragraphe précédent. Le paragraphe 20 signale en effet que l'office de chancelier serait désormais attribué à un *fogde*. Or Claus Grubendal a vraisemblablement rempli la fonction de chancelier les années suivantes. Cf. M. LINTON, *op. cit.*, p. 293.

46. *ST*, II, p. 563-567.

47. Cf. *Magnus Erikssons Landslag, Rättshistoriskt bibliotek*, 1-7, Å. HOLMBÄCK et E. WESSEN éd., Lund, 1962, p. 5.

48. J. E. OLESEN, « The governmental System in the Union of Kalmar, 1389-1439 », dans *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes*, I, T. RIIS éd., Odense, 1995, p. 59.

miquement moins puissante, fut certainement moins turbulente que ses voisines. Cet état de fait, qui présente une certaine distorsion avec ce que suggèrent les instructions, conduit à s'interroger sur la nature véritable de cette lettre. Parce que le terrain s'y prêtait sans doute mieux qu'ailleurs, les affaires norvégiennes étaient l'occasion d'exprimer un véritable programme de gouvernement.

Stratégies royales et consolidation du système administratif des *sysler*

À compter de son élection dans les trois royaumes comme « maîtresse toute-puissante et seigneur légitime[49] », Marguerite eut besoin d'un peu moins d'une quinzaine d'années pour poser les bases d'un pouvoir monarchique fort[50]. Elle œuvra avec une grande habileté pour restaurer le domaine royal. Elle mit en place une forme d'autocratie politique en s'abstenant de pourvoir les postes laissés vacants par les grands officiers du royaume et en transférant leurs compétences à des personnes entièrement dévouées à sa cause[51].

Pour réaffirmer sa souveraineté sur le territoire, la reine devait au préalable affermir le contrôle de la Couronne sur les *pantelen*. Elle profita du couronnement d'Erik au Danemark et en Suède pour reprendre possession des terres domaniales tombées aux mains de l'aristocratie du royaume[52]. Officiellement entamée en 1396, cette restitution se poursuivit durant tout le premier quart du XVe siècle. Elle toucha en particulier la Suède et le Danemark où le nombre des *pantelen* était élevé. La Norvège fut également concernée : en 1401, Gaute Eiriksson (Galtung) dut restituer à la Couronne le *sysle* de Skien dont il était titulaire depuis 1386[53] et reçut en compensation le *sysle* de Nordmøre[54]. Marguerite explique à Erik comment procéder concrètement pour poursuivre cette réforme. Il s'agissait tout d'abord de récupérer les anciennes lettres données aux seigneurs par les souverains précédents ou elle-même. L'évêque de Bergen fut chargé de rassembler un certain nombre de ces lettres :

> Nous lui avons ordonné de reprendre toutes nos lettres de protection (*vernebrev*), les lettres d'exemption (*frälsebrev*) et celles accordées pour les bateaux en partance pour l'Islande. Nous savons qu'il s'est exécuté ; et quiconque voudrait récupérer ces lettres doit les faire renouveler par Notre fils ou Nous-même[55].

49. « Fullmäktig fru och rätt husbonde ».
50. A. E. CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 229.
51. *Ibid.*, p. 236-238.
52. L'acte principal de cette réforme fut le décret rédigé en septembre 1396 à Nyköping. Cf. *ST*, II. *Bihang*, p. 655-664.
53. E. HAUG, *Margrete, den siste dronning i Sverreaetten, Nordens fullmektige frue og rette husbonde*, Gjøvik, 2000, p. 283.
54. *DN*, 1, n° 575.
55. *NMD*, n° 105, § 35.

La loi voulait en effet que le souverain, à son avènement, confirmât les décisions prises par ses prédécesseurs en matière d'octroi de terre, de privilège ou encore d'exemption. C'était, semble-t-il, la première fois qu'Erik se rendait en Norvège depuis la proclamation de sa majorité : il était probable qu'à cette occasion les seigneurs ne manqueraient pas de faire valoir leurs droits sur les terres dont ils avaient été jusque-là titulaires. Marguerite conseille donc à Erik de retarder au maximum la confirmation ou le renouvellement de ces lettres :

> Si quelqu'un en Norvège se présente à lui avec d'anciennes lettres que le roi Magnus, le roi Håkon, Nous-même ou d'autres ont délivrées concernant des biens, des *len* ou des exemptions (...), et en réclame le renouvellement, [Erik] doit répondre qu'il ne sait pas ce qui a été donné avant que Nous arrivions [56].

Marguerite fixe enfin de nouvelles conditions d'octroi aux *len* ainsi rattachés au domaine royal. Ces conditions visaient naturellement à limiter l'autorité des futurs bénéficiaires. Pour éviter qu'ils ne devinssent héréditaires, les *sysler* furent dès lors confiés pour une durée laissée à la libre appréciation du roi. L'archevêque Vinald Henriksson avait été titulaire sa vie durant du *len* de Sparbu. Son successeur Eskil devait en disposer « aussi longtemps que sa Grâce le dirait [57] ». D'autre part, pour éviter que les officiers n'accrussent leur rémunération au détriment des revenus de la Couronne, la reine renforça la comptabilité sur ses terres. Deux solutions s'offraient à elle : soit elle transformait les *pantelen* en *len på regnskap* [58] (Gaute Eiriksson, détenteur du *pantelen* de Skien, reçut Nordmøre *på regnskap*), soit elle changeait les conditions d'octroi des *pantelen*. Ainsi, Eskil reçut le *pantelen* de Sparbu « en pleine comptabilité, avec amortissement du prêt annuel, jusqu'à remboursement de la somme [59] ».

La récente majorité du roi avait entraîné un remaniement au sein du personnel administratif norvégien. La lettre de 1405 témoigne de plusieurs nominations, dont celle d'Eindride Erlendsson (Losna) au poste de capitaine de la forteresse d'Akershus [60]. Cet homme était membre d'une famille de serviteurs royaux, fidèles à la dynastie des Folkungar depuis trois générations. Son père, Erlend Filipusson (Losna), avait été *fehirde* de Bergen entre 1375 et

56. *Ibid.*, § 35.
57. *Ibid.*, § 32.
58. Littéralement, « fief en compte » ; voir *supra*, p. 105-106. Voir J. E. OLESEN, « Middelalderen till 1536 : fra rejsekongedømme til administrationscentrum », dans *Dansk Forvaltningshistorie*, I. *Stat, Forvaltning og Samfund fra Middelalderen til 1901*, Copenhague, 2000, p. 28-29.
59. « (...) han lade hanom thet sammae laen vnder fullaen greyn oc raekning hwort aar aff atsla, til thes han hauer wpboret swo meghit, som han ther vpa wt laener ». Cf. *NMD*, n° 105, § 32.
60. *Ibid.*, § 9.

1390 et membre du *Riksråd* norvégien au moment de la minorité d'Olaf Håkonsson. Preuve de la faveur royale accordée à la famille Losna, la sœur d'Eindride, Sigrid Erlendsdatter, épousa un membre de la famille royale, Håkon Sigurdsson de Giske. Eindride devait avoir une trentaine d'années environ[61] et faisait donc partie de la nouvelle génération de *riksråder*. Dans la lettre de 1405, il doit seconder Erik durant son voyage en Norvège et l'escorter impérativement sur le trajet qui sépare Akershus de Tønsberg :

> Qu'(Erik) prenne herr Eindride avec lui (...) car il doit toujours avoir quelqu'un à ses côtés (...). [Erik] et herr Eindride doivent nommer à Akershus un Norvégien de leur choix pour le temps qu'ils passeront à Tønsberg. Et herr Eindride doit impérativement rester avec (Notre fils)[62].

En confiant à Eindride Erlendsson la forteresse d'Akershus, et un peu plus tard celle de Tønsberg, Marguerite laissait aux mains d'un seul et même homme deux des plus importantes régions administratives norvégiennes. Le second promu signalé dans la lettre est un étranger : il s'agit de Claus Grubendal, homme sans pouvoir local, et de ce fait extrêmement dépendant du prestige que lui conférait le service du roi. Nommé à Bohus, il se vit confier un poste à haute responsabilité dans la mesure où cette forteresse, située à la frontière dano-suédoise et en bordure du Sund, était un point stratégique économique et militaire de première importance. Le choix de nommer des seigneurs étrangers à la tête de cette région se confirma les années suivantes[63].

Eindride Erlendsson et Claus Grubendal ne furent pas seulement nommés à des postes importants de l'administration locale. La lettre de 1405 atteste aussi de leur implication dans l'administration centrale du royaume. En 1400, Eindride fut nommé au poste de *kjøkemester*[64] et Claus remplit probablement la fonction de chancelier. À la fin du XIVe siècle, les deux derniers grands officiers du royaume qui subsistaient encore en Norvège étaient le sénéchal (*drost*[65]) et le chancelier. En 1388, le *drost* Ogmund Finsson til Hestbø mourut et la reine négligea de pourvoir le poste après lui. Le chancelier continua d'exercer sa fonction, bien qu'il fût privé d'une grande partie de ses compétences, en particulier de celle de garde des sceaux. En 1405, Marguerite

61. Eindride apparaît pour la première fois dans les sources en 1384. Il décéda en 1440.

62. *NMD*, n° 105, § 14.

63. Trois Allemands s'y succédèrent jusqu'en 1440 : Claus Grubendal (av. 1407-1415) ; Hans Kröpelin (1419-1423) et Albert Bydelsbach (1423-1440). Cf. O. J. BENEDICTOW, *Den nordiske adel i Senmiddelalderen. Struktur, funktioner og internordiske relationer. Rapporter til det nordiske historikermøde i København 9-12 august 1971*, Copenhague, 1971, p. 29-30.

64. *NMD*, n° 105, § 9. Au XIIe siècle, le *kjøkemester* était un officier chargé de l'approvisionnement de la cour royale. Disparu au XIIIe siècle, le terme réapparaît sous le règne de Marguerite. L'officier reprend vraisemblablement les fonctions politiques du *drost*. Cf. E. HAUG, *op. cit.*, p. 262-263.

65. Le *drost* (en latin *dapifer*) fonctionnait comme un vice-roi au moment des régences. Il se trouvait alors à la tête du Conseil royal.

refuse de restituer aux seigneurs norvégiens le sceau du royaume transféré au Danemark en 1398[66] :

> Si les Norvégiens veulent reprendre possession du sceau du royaume (...), [Erik] doit leur dire qu'il ne le leur rendra pas avant de s'être entretenu avec le *Riksråd* au sujet de la personne qu'il entend nommer (au poste de chancelier) ; et si on lui réplique que (cette personne) ne peut pas être à la fois *fogde* et chancelier, [Erik] doit répondre qu'il s'enquerra lui-même de savoir comment (cet homme) entend s'acquitter de sa tâche (...) ; car Nous pensons vraiment qu'il est en mesure de remplir les deux fonctions à la fois[67].

L'office de chancelier avait été jusque-là l'attribution du prévôt de la chapelle royale d'Oslo (*prost*) : nommer un laïc était une entorse à la tradition, que Michael Linton interprète comme la preuve de la mise en place par Marguerite et Erik d'une hégémonie des *fogder*[68].

L'effort de centralisation était manifeste. La reine supprima les intermédiaires ou les institutions trop indépendantes susceptibles de gêner la mise en place d'un pouvoir monarchique fort. Elle plaça ses créatures : localement, en nommant à la tête des *sysler* des fonctionnaires qui dépendaient directement d'elle, et au sein du gouvernement central, en remplaçant les anciens officiers du royaume (*riksembetsmenn*), qui avaient acquis une certaine autonomie pendant la régence et les absences chroniques du roi, par des officiers de cour (*hoffembetsmenn*) sur lesquels elle pouvait exercer une plus étroite surveillance et dont Eindride Erlendsson et Claus Grubendal sont les meilleurs représentants.

Ces nominations se firent au détriment de plusieurs chevaliers puissants et influents, à l'instar de Jon Reidarsson (Darre), Ogmund Berdorsson (Bolt) ou encore Gaute Eiriksson (Galtung). Relativement âgés, ces chevaliers avaient profité d'une longue carrière au service du roi pour accumuler richesses et prestige. Ils avaient construit un réseau de sociabilité important au-delà même des frontières du royaume et formaient un groupe soudé d'individus avec lequel la Couronne devait composer. Marguerite recommande donc à Erik d'éviter les impairs et propos fâcheux, de ménager les susceptibilités en acceptant les invitations à dîner, les cadeaux et en dispensant flatteries et promesses[69]. Il aurait été maladroit de priver ces hommes de leurs offices sans prévoir de compensation : Gaute Eiriksson reçut le *sysle* de Nordmøre contre celui de Skien et Jon Darre le *sysle* de Lista en l'échange de celui de Tønsberg[70]. Marguerite profita de ces mutations pour troquer des *slottslen*

66. Le sceau du royaume ne fut plus jamais utilisé comme sceau royal après 1398. Il fut à nouveau utilisé à partir de 1442 comme sceau du *retterting* (tribunal royal). Cf. J. E. OLESEN, « Union og kancelli i det 15. århundrede », dans *Ny väg till medeltidsbreven*, Stockholm, 2002, p. 56.

67. *NMD*, n° 105, § 20.

68. M. LINTON, *op. cit.*, p. 293.

69. *NMD*, n° 105, § 11.

70. *Ibid.*, § 36.

contre des *sysler* périphériques et sans château. Toutefois, la compensation devait être suffisamment attractive pour que l'officier muté ne se sentît pas lésé. Gaute Eiriksson (Galtung), dont la plupart des propriétés se situaient dans le quart sud-est du royaume (en Telemark, Borgarsysle et Vestfold), fut envoyé dans le nord du royaume. Malgré l'éloignement, il n'est pas impossible que Gaute ait trouvé son compte dans l'échange, dans la mesure où il avait des affaires sur les îles Féroé [71].

Quelles raisons poussèrent Marguerite à écarter des plus hauts postes de l'administration locale ces hommes, serviteurs fidèles de Håkon VI et d'Olaf, qui en 1388 la désignèrent comme régente à vie du royaume de Norvège, acclamèrent Erik de Poméranie comme successeur au trône, le couronnèrent roi de Norvège en 1392 et de l'Union cinq ans plus tard ? Leur appartenance au *Riksråd* n'est certainement pas étrangère à cet ostracisme. Dans la lettre, le Conseil du royaume apparaît comme un cadre légal avec lequel le monarque devait composer :

> Concernant les *riksråder* (...), il doit convoquer tantôt les uns tantôt les autres ; qu'il les flatte du mieux qu'il peut ; et s'il a une affaire extraordinaire à traiter, qu'il les consulte à ce sujet et leur demande leur avis ; et s'il doit prononcer une sentence à quelque jugement, qu'il dise ce qui est bon et raisonnable, d'après les prescriptions de la loi [72].

Pour imposer ses vues politiques et contourner les résistances des membres les plus influents, Marguerite sut habilement jouer sur la composition du Conseil en variant le recrutement. Elle chercha à limiter le pouvoir de décision de l'assemblée en la confortant dans son rôle consultatif originel. Plusieurs historiens, parmi lesquels Ole J. Benedictow, estiment que la politique de Marguerite tendit à éliminer le *Riksråd* comme force politique [73]. L'assemblée cessa de se réunir en tant que telle à partir de 1392 et les conseillers norvégiens furent noyés dans la masse des *riksråder* scandinaves lors des réunions communes organisées par les monarques à partir de 1395. En outre, le Conseil perdit une grande partie de son autonomie avec le transfert du sceau norvégien au Danemark en 1398 [74]. Le retrait des *slottslen* des mains des membres du *Riksråd* aurait participé de cette politique d'affaiblissement du Conseil en tant qu'organe de gouvernement. Le contrôle des *len*, instruments militaires et économiques, était une des conditions permettant à l'aristocratie de maintenir sa position dans la société. Jakob T. Larsen, dans son ouvrage consacré au *Riksråd* norvégien entre 1434 et 1450, montre que le Conseil chercha constamment à contrôler les nominations pour réserver l'attribution des *len* à ses membres. De leur côté, les monarques mirent les *len* au service de leurs intérêts politiques ; par leur biais, ils diminuèrent ou

71. Cf. *DN*, 2, n° 559.
72. *NMD*, n° 105, § 39.
73. O. J. Benedictow, *op. cit.*, p. 31.
74. M. Linton, *op. cit.*, p. 293.

augmentèrent le poids de leur Conseil au gré des besoins. Ainsi, dans la période troublée des années 1430, Erik tint les titulaires des *len* en dehors du *Riksråd.* Au contraire, le roi Christophe, en pleine crise avec les Hanséates, accorda des *len* à ses conseillers pour renforcer le *Riksråd* dont l'appui politique lui était devenu nécessaire [75].

Dans sa lettre, la reine Marguerite définit les principes d'un pouvoir monarchique fort, fondé sur le contrôle des terres, par la réaffirmation du principe d'inaliénabilité du domaine royal, et sur le contrôle des hommes, par la soumission au prince du personnel administratif. En cela, elle s'inscrit pleinement dans la lignée des souverains continentaux qui cherchèrent à renforcer leur position et à se libérer de la dépendance des grands seigneurs [76].

La mise en œuvre de ce programme de réformes eut bien sûr ses limites. Les accusations portées par l'historien Ericus Olai témoignent, quelques décennies plus tard, des réactions que la politique de Marguerite suscita auprès de la puissante aristocratie suédoise :

> À son avènement, elle (...) délivra beaucoup de longues et belles lettres où elle promit que les châteaux suédois ne seraient confiés qu'à des autochtones. Elle n'en n'attribua pas moins ces châteaux à des Danois et des Allemands et nomma des officiers et des *fogder*, les plus vils et plus rusés qui fussent (tout comme elle l'était), des extorqueurs de fonds de la pire espèce, de sorte qu'ils dépecèrent, arrachèrent les entrailles et laissèrent le pauvre royaume des Goths exsangue [77].

En Norvège, Marguerite rencontra moins de résistances. Premièrement, le royaume était héréditaire et portait donc en soi les bases d'une forte légitimation monarchique. Ensuite, le système des *sysler* était moins perverti que dans les deux autres royaumes. Enfin, l'aristocratie norvégienne, durement frappée par la peste des années 1350 et par la crise agraire qui s'ensuivit, était numériquement et économiquement plus faible que ses voisines, ses réseaux d'alliance et de clientèle moins efficaces. La position sociale des seigneurs

75. J. T. LARSEN, *Det norske Riksråd 1434-1450. Sammensetning og organisasjon*, Bergen, 1970, p. 64-83.

76. B. GUENÉE, *op. cit.*, p. 79 : « Et, en deçà des frontières, le prince ressaisit peu à peu les vieux droits régaliens, impose de mieux en mieux sa justice et sa fiscalité, grâce à des agents de plus en plus nombreux inspirés et contrôlés, de la capitale, par des services de plus en plus étoffés. Ainsi se développe après l'État féodal, grâce à l'action de l'administration princière, l'État territorial ». Les souverains ne cherchèrent pas seulement à se libérer de la dépendance fiscale des grands seigneurs. Richard W. Kaeuper montre par exemple les efforts des souverains anglais et français de la fin du Moyen Âge pour obtenir le monopole de la violence légitime. L'historien souligne entre autres l'importance de l'œuvre réformatrice de Philippe V, qui participa à l'élargissement du rôle de la Couronne dans le fonctionnement de la justice et le maintien de l'ordre public. Cf. K. W. KAEUPER, *Guerre, justice et ordre public. La France et l'Angleterre à la fin du Moyen Âge*, traduction par N. et J.-P. GENET, Paris, 1994.

77. M. LINTON, *op. cit.*, p. 13. Extrait tiré des *Scriptores Rerum Suecicarum Medii Aevi*, II, Uppsala, 1828, Livre V, p. 120.

norvégiens dépendait donc pour l'essentiel de leur service et de leur attachement au roi.

Les affaires norvégiennes, dans la mesure où la reine en avait le contrôle, offrirent un cadre idéal à la formation princière. Cette lettre n'est pas sans rappeler les manuels de bon gouvernement, écrits et inspirés par des rois soucieux de tracer pour leur successeur le comportement à suivre de manière à le conduire au faîte de ses responsabilités[78]. Il est bien possible que la reine se soit inspirée, soit directement, soit indirectement, dans les principes qui sous-tendent les instructions, du fameux *Konungs skuggsiá* (*Miroir du roi*)[79], écrit sans doute vers le milieu du XIIIe siècle en Norvège. L'auteur anonyme s'y révèle un ferme partisan d'un pouvoir royal fort et de l'inaliénabilité des biens de la Couronne[80]. Cependant, les vertus chrétiennes, exaltées par les miroirs royaux des siècles précédents, passent ici au second plan[81] : la lettre de 1405 est avant tout un guide concret de gouvernement, dont le pragmatisme politique témoigne de la lente transition d'une monarchie féodale à une monarchie administrative au centre de laquelle le prince affiche un pouvoir toujours plus affirmé[82].

Raphaëlle Schott, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, LAMOP, 17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris – Göteborgs Universitet, Historiska Institutionen, Box 200, 405 30 Göteborg, Suède, Tél. : 00 46031-773 5254

Marguerite, ses officiers et la lettre d'instructions à Erik de Poméranie (1405)

La lettre que la reine Marguerite adressa en 1405 à son petit-neveu Erik de Poméranie est conçue comme un dialogue entre le jeune roi et les officiers norvégiens. Elle donne un éclairage intéressant sur les relations de pouvoir qui existaient entre la Couronne et les officiers locaux. Elle montre d'une

78. À titre d'exemples, voir les *Enseignements* de saint Louis à son fils Philippe, ou encore le *Rosier des guerres* commandé par Louis XI à l'attention du dauphin Charles. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 418-431 ; J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe-XVe siècle*, Paris, 1993, p. 225-239.

79. *Konungs skuggsiá*, L. Holm-Olsen éd., Oslo, 1945 (reprint, 1982). Voir S. Bagge, *The Political Thought of the King's Mirror*, Odense, 1987.

80. Voir S. Bagge, *op. cit.*, p. 185-186, p. 194 et suiv.

81. Erik doit gouverner avec « sagesse, bonté, équité et tolérance ». Voir *NMD*, n° 105, § 41-42.

82. Selon Jacques Krynen, les miroirs royaux de la fin du Moyen Âge attestent d'une technicité croissante de la mission royale : « Aux XIVe et XVe siècles, les miroirs du Prince vont refléter l'accroissement contemporain des tâches du souverain et la complexité grandissante de la fonction proprement dirigeante. Si le métier de roi suppose toujours une panoplie de belles vertus, s'il faut se gouverner soi-même pour gouverner les autres, force est désormais d'expliquer au prince, avec toujours plus de précision, ce que gouverner les autres implique de concret ». Voir J. Krynen, *op. cit.*, p. 187-188 ; J. Blanchard et J.-C. Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, 2002, p. 29 et suiv.

part les résistances de l'aristocratie norvégienne cherchant en priorité à sauvegarder leurs propres intérêts et d'autre part les réformes que la monarchie s'efforçait de promouvoir pour combattre les usurpations de terres et de revenus par cette aristocratie et réaffirmer la souveraineté royale. Cette lettre, qui peut s'apparenter aux manuels de « bon gouvernement », est représentative des stratégies politiques continûment poursuivies par la reine, caractérisées par une volonté de forte centralisation du pouvoir monarchique et par une forme d'autocratie.

Souveraineté – centralisation monarchique – domaine royal – aliénations abusives – personnel politique

Queen Margaret and her officials, and the letter she adressed to Erik of Pomerania in 1405

In the letter Margaret adressed to her grand-nephew Erik of Pomerania in 1405, the Queen envisaged a dialogue between the young King and the Norwegian officials. This exchange gives an interesting glimpse into the relations of power which existed between the Crown and its local servants. On one hand, it is significant of the resistances build up by some aristocrats acting first of all to preserve their own interests, and on the other hand, it describes the reforms that the monarchy established in order to fight against the usurpation of land and revenue by the aristocracy and to reaffirm its sovereignity on the Kingdom. This letter, which could be linked to the manuals of « good government », is representative of Margaret's continuous political policies, characterised by strong monarchic centralisation and a form of autocracy, the basis of an absolute power.

Sovereignty – centralized monarchy – royal estate – illegal appropriations – political staff

Médiévales 50, printemps 2006, p. 121-136

Jenny JOCHENS

LA RICHESSE, LA SEXUALITÉ ET L'INCITATION : OUTILS POLITIQUES DES FEMMES DANS LE NORD

Je désire traiter un sujet dont mes lecteurs pourraient dire qu'il n'existe pas : le rôle politique des femmes nordiques au Moyen Âge. Il est vrai que même si les historiens sont depuis longtemps prêts à admettre que les femmes ont bien joué des rôles dans la société comme reproductrices et productrices, c'est seulement récemment qu'on a commencé à entrevoir leur rôle politique. Mais après les travaux de Pauline Stafford, Régine le Jan, Nira Pancer et d'autres, on ne peut plus douter que les reines et les femmes de l'aristocratie ont assumé des positions importantes dans la vie politique chez les Anglo-Saxons et les Mérovingiens. En fait, Stafford a même suggéré que le xe siècle soit nommé « le siècle des reines [1] ».

Il y a peu de femmes dans ces catégories en Europe du Nord entre le xe siècle et le XIIe siècle, période à laquelle je bornerai mon propos. En fait, l'Islande, d'où provient l'écrasante majorité de nos sources, n'a pas connu de reine avant 1264, date où le pays fut annexé par la Norvège. Néanmoins je crois qu'on peut bien parler d'un rôle politique des femmes mais, pour en accepter l'idée, il faut reconnaître deux conditions fondamentales, à savoir la structure de la famille germanique et le forum des affaires politiques.

Dans la société germanique, les familles sont organisées selon le système bilatéral où les enfants d'un couple sont considérés comme descendant également de leur père et de leur mère. Ainsi, dans certaines affaires, les filles et les femmes sont presque aussi importantes que les fils et les hommes. Il est sûr que pour avoir de l'influence, autrement dit pour faire de la politique, il faut posséder des richesses. En fait, à cause de la structure familiale, les

1. Voir P. STAFFORD, *Queens, Concubines, and Dowagers : The King's Wife in the Early Middle Ages*, Athens, Georgia, 1983 ; R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècles). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995 ; N. PANCER, *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, Paris, 2001.

femmes germaniques pouvaient bien être propriétaires des terres, la seule richesse qui compte dans une société agraire.

Pour comprendre le rôle politique que les femmes ont pu exercer, il faut bien saisir le sens du mot « politique » dans les sociétés primitives et se rendre compte de l'arène où l'action se joue. Faire de la politique veut dire prendre des décisions. Un champ de bataille est sûrement une scène politique où les hommes traditionnellement prennent les décisions. Mais il y a des scènes plus modestes où les femmes décident seules ou en liaison avec leur mari. Du fait que les femmes possèdent des biens, la plupart des maris ne prennent pas de décisions importantes pour le ménage sans les consulter. Évidemment, il s'agit de politique sur une scène domestique, donc assez limitée, mais ce pouvoir de décision pourra s'élargir pendant le veuvage d'une femme.

La richesse

Nous sommes bien renseignés sur les héritages et les propriétés des femmes germaniques grâce aux lois continentales et celles des tribus nordiques[2]. On présume que les premières furent compilées entre le VIe et le VIIIe siècle tandis que les dernières sont beaucoup plus tardives. Selon ces textes, à son mariage une femme reçoit une part de son héritage parental, le plus souvent des biens mobiliers, et elle partage avec son mari les richesses acquises pendant le mariage. Néanmoins, le mari dirige tout et la femme n'obtient le contrôle de ses biens qu'au moment où elle devient veuve. À la mort de ses parents, elle reçoit des terres mais moins que ses frères. Les époux n'héritent pas l'un de l'autre mais les propriétés passeront de l'un à l'autre seulement si leurs enfants meurent sans héritiers. Ces conditions sont confirmées par les lois scandinaves mises par écrit aux XIIIe et XIVe siècles ; comme pour les lois continentales, leurs racines se perdent dans le passé préhistorique[3].

Heureusement, outre les lois, il existe un autre genre de sources, les inscriptions runiques, plus authentiques que les lois, compilées très tardivement, et plus fiables que les sources narratives comme les sagas. Écrites aux Xe et XIe siècles, ces inscriptions sont en fait les seules sources vraiment authentiques de l'époque des Vikings. La plupart des pierres runiques, surtout celles de provenance suédoise, sont des commémorations des défunts érigées par

2. J. JOCHENS, « La femme Viking », dans *Les Vikings, premiers Européens*, R. BOYER éd., Paris, 2005, p. 217-32.

3. La loi islandaise appelée « Grágás » fut mise par écrit pendant l'hiver 1117-1118 ; les deux principaux manuscrits datent de la seconde moitié du XIIIe siècle. Dans la littérature narrative, il est possible de suivre une tradition de législation royale en Norvège à partir du milieu du Xe siècle, même si les lois provinciales furent mises par écrit au XIe siècle seulement. Les lois en Danemark datent de la fin de ce siècle et en Suède un siècle plus tard. Voir J. JOCHENS, *Women in Old Norse Society*, Cornell, 1995, p. 176-182.

les survivants. Très laconiques, elles donnent des informations fragmentées concernant les individus. S'exprimant à la troisième personne, le commanditaire s'identifie par son nom et donne aussi celui du défunt en expliquant leurs relations personnelles. Souvent, il ajoute où et comment le défunt a trouvé la mort et indique le nom du graveur. La formule est la suivante : « A érigea cette pierre après B, son père. C cisela les runes ».

Les commémorations font surtout honneur aux hommes. L'écrasante majorité des commanditaires, des défunts et des graveurs sont des hommes : 93 % des inscriptions honorent des hommes tandis que seulement 4 % sont dédiées aux femmes et 3 % célèbrent un couple marié ou d'autres groupements mixtes[4]. Étant donné qu'un certain nombre de pierres sont érigées pour honorer des hommes morts à l'étranger, pendant longtemps les chercheurs ont supposé que ces pierres avaient pour but de commémorer des Vikings morts pendant leurs expéditions[5]. Mais seulement 10 % des hommes se trouvent dans cette catégorie et la conclusion s'impose que les autres ont trouvé la mort chez eux. Alors, quels sont les objectifs de ces inscriptions ?

Pour répondre à cette question, il convient d'abord de se rendre compte de l'importance des liens personnels entre le commanditaire et le défunt. Dans 90 % des inscriptions les commanditaires – hommes ou femmes – annoncent leur relation avec le défunt. Ce sont les hommes les plus proches dans la parentèle du défunt – fils, frères ou père – qui lui rendent hommage ; s'il n'y en a pas, les parents plus éloignés mais toujours du sexe masculin prennent leur place – gendres, oncles, neveux. Les femmes agissaient comme commanditaires seulement en l'absence des hommes. J'accepte la thèse de Birgit Sawyer, une historienne suédoise, qui a proposé que les inscriptions soient interprétées moins comme des monuments aux morts que comme des déclarations de succession des vivants[6]. Autrement dit, en commémorant un mort, le commanditaire revendique publiquement les propriétés du défunt. Il est vrai que les références directes à la succession sont rares, mais les relations entre le commanditaire et le défunt sont données avec beaucoup de soin et de détails, ce qui suggère qu'il s'agit d'affaires successorales. On pourrait même se demander : quel était le but des inscriptions sinon la succession ? Dans les 10 % des inscriptions où les veuves commémorent leurs maris, on doit conclure qu'elles ont pu disposer de leurs richesses.

De temps en temps, la succession est mentionnée directement, surtout dans les cas de « succession aux ascendants », situation qui arrive quand un des époux meurt après que les enfants eurent eux-mêmes déjà succombé sans héritiers ; dans ce cas, l'époux survivant recueille la succession. Autrement

4. B. Sawyer, *Property and Inheritance in Viking Scandinavia : The Runic Evidence*, Alingås, 1988.

5. L. Musset, *Introduction à la Runologie*, Paris, 1965. E. Moltke, *Runes and their origin : Denmark and elsewhere*, P. Foote trad., Copenhague, 1985.

6. Voir surtout B. Sawyer, *The Viking-Age Rune-Stones : Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*, Oxford, 2000.

dit, dans la succession aux ascendants, les propriétés montent à la génération précédente au lieu de descendre vers la suivante, une règle qui sûrement a favorisé plus de femmes que d'hommes. Alors, même si une femme n'hérite pas de son mari en temps normal, dans le cas précis où la femme lui survit ainsi qu'à leurs enfants sans héritiers, c'est bien ce qui se passe : les propriétés passent de la famille du défunt à la veuve.

La sphère d'influence politique d'une riche veuve pouvait s'élargir au-delà de la famille nucléaire. Les inscriptions runiques illustrent bien cette évolution. Les femmes n'ont pas utilisé leurs richesses dans le seul but de légitimer leur succession et de commémorer leur famille ; peut-être encouragées par les ecclésiastiques, elles ont associé les monuments funéraires à la philanthropie en ordonnant la construction de ponts et de chaussées au bénéfice de leur communauté. En Suède, de telles constructions sont mentionnées dans une centaine d'inscriptions dont 42 % étaient commanditées par des femmes[7]. Mais, chose significative, les femmes sont responsables de seulement 27 % des inscriptions en général ; cela veut dire qu'elles sont surreprésentées dans le groupe des commanditaires de ponts. Comme leurs sœurs sur le continent, les femmes nordiques ont joué ainsi un rôle culturel en promouvant la religion chrétienne ; mais, tandis que dans le Sud, les femmes ont choisi de doter des églises et des monastères qui servent aussi aux donatrices elles-mêmes pendant leur veuvage et dans l'au-delà, dans le Nord, les femmes ont répondu à des besoins plus pragmatiques et séculiers – oserais-je dire politiques ? – en aidant à la construction de ponts et chaussées, utiles à l'ensemble de la société.

Ces buts communautaires suggèrent une société où la scène politique a déjà évolué de la famille nucléaire vers des structures plus compliquées. Il est facile de s'imaginer que de pareilles femmes – riches et de bonne famille, vivant au centre des pouvoirs émergeants – auraient pu obtenir des titres comme celui de comtesse et même de reine reflétant les positions de leur mari – le comte ou le roi – comme l'ont bien démontré pour les Mérovingiens et Carolingiens les travaux d'Emmanuelle Santinelli[8].

La société nordique connaît peu d'exemples de femmes de ce genre. Mais cela vaut la peine de s'arrêter un moment au Danemark auprès de la reine Margareta Ingisdóttir, la femme du roi Nicolas (Niels) qui fut en charge du royaume pendant les trente premières années du XIIe siècle (1104-1134). Fille du roi de Suède, elle fut d'abord donnée en mariage à Magnus, roi de Norvège, avec une grande dot, constituée des terres que Magnus justement avait voulu arracher de force à son père. À cette occasion elle a gagné le nom de « femme de la paix » (*Friðkolla*), ce qui n'a rien de surprenant. En 1103, à

7. B. SAWYER, « Women as Bridge-Builders ; the Role of Women in Viking-Age Scandinavia », dans *People and Places in Northern Europe 500-1600*, I. WOOD et N. LUND éd., Woodbridge, 1991, p. 211-224.

8. Voir E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003.

la mort de Magnus, elle fut mariée à Niels, recevant encore des richesses considérables. Devenue seule héritière de la Suède à la mort de son père, elle a pu créer un large réseau d'amis et d'alliés sous son contrôle personnel. Elle fut la première reine nordique du Moyen Âge à avoir son nom gravé sur les monnaies avec celui de son mari, et la première femme dont le nom fut inscrit sur une charte nordique où elle apparaissait comme témoin d'un don que son mari fit à l'église Saint-Alban à Odense[9]. Elle fut si importante dans les cercles royaux qu'un chroniqueur contemporain remarque :

> [...] parce que le roi Niels était sans prévoyance et qu'il lui manquait la compétence nécessaire pour régner que demandent les besoins de la monarchie, l'essentiel du gouvernement pesait sur la noble reine Margareta au point que les étrangers remarquaient qu'en Danemark le gouvernement était dans les mains d'une femme[10].

Ces faits et ce texte sont connus depuis longtemps mais les historiens les ont ignorés, préférant décrire le long règne du roi Niels comme une période de faiblesse pour la monarchie danoise. Ironie de l'histoire, c'est à un jeune historien suédois, Lars Hermanson, que nous devons cette nouvelle interprétation[11].

La sexualité

Si les richesses sont importantes, pour qu'une femme puisse s'imposer, elles ne sont pas ses seuls atouts. Même une femme pauvre pouvait arriver au sommet du pouvoir pourvu qu'elle fût jeune et belle. Autrement dit, la beauté et la sexualité sont des atouts formidables dont une femme pouvait se servir à son gré. Dans les sources norroises, il y a peu d'indications que les jeunes filles aient disposé elles-mêmes de ces atouts : vivant à l'intérieur de leurs familles, protégées par leur père et leurs frères, elles avaient naturellement peu de possibilités de s'imposer[12]. Au contraire, c'est toujours l'homme qui prend l'initiative dans les relations entre les sexes, pour les négociations matrimoniales ou purement sexuelles. Les négociations de mariage se déroulent entièrement entre deux hommes, le marieur de la jeune fille, normale-

9. *Diplomatarium Danicum*, 2. *1053-1169*, L. WEIBULL et N. SKYUM-NIELSEN éd., Copenhague, 1963, p. 34.

10. *S. Canutus dux*, chap. 2, p. 190, dans *Vitae Sanctorum Danorum*, M. Cl. GERTZ éd., Copenhague, 1908-1912. Voir HERMANSON (note 11), p. 99.

11. L. HERMANSON, *Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark*, Göteborg, 2000. On rappellera que ce furent aussi deux Suédois, les frères Weibull, qui établirent la thèse qui a dominé l'historiographie danoise depuis un siècle.

12. Voir par exemple les sagas des familles. En traduction anglaise : *The Complete Sagas of Icelanders*, 5 vol., Reykjavík, 1997. Une sélection de cette édition se trouve dans *The Sagas of Icelanders*, Penguin, 2000. Sélection en français dans *Sagas islandaises*, R. BOYER trad., Paris, 1987.

ment son père, et le jeune homme qui désire l'épouser, sans qu'elle soit même consultée. Aboutissant à un contrat, ce genre d'accord est normalement paisible, mais la loi islandaise interdit et punit le rapt et autres formes de violence, en prévoyant par exemple des punitions contre les hommes qui s'introduisent travestis dans le quartier des femmes [13]. Pour de bonnes raisons. Suivant les sources narratives, beaucoup d'hommes manifestaient le comportement d'un Viking qui a pris l'habitude de « kidnapper les femmes belles et de bonne famille et de les garder chez lui pendant quelque temps parce que les autres hommes n'osaient pas s'y opposer » [14]. Même si ce comportement caractérise surtout les hommes violents connus sous le terme de *berserkir*, souvent d'origine suédoise, beaucoup de jeunes hommes traversent une période violente avant le mariage, visitant des jeunes filles contre le gré de leur famille dans le seul but de les séduire. Fréquentes dans tous les récits, ces visites constituent un thème non négligeable de narration : elles conduisaient aux hostilités entre les deux familles, qui le plus souvent menaient à la mort du séducteur. « L'illicite visite d'amour » est devenue un topos dans la littérature norroise [15]. Le mot utilisé est le verbe *fifla* avec le sens d'attraper, duper ou séduire, nuances qui attribuent fermement à l'homme la responsabilité de la rencontre. Au commencement, la jeune fille prend parti pour sa famille, même si elle finit par accepter le séducteur. Il est clair qu'elle n'a pas d'autre choix parce que sa carrière sexuelle et reproductive est maintenant liée à lui. Bref, dans les affaires matrimoniales et sexuelles, les femmes nordiques sont plutôt passives. La seule exception concerne les femmes d'un certain âge qui tombent amoureuses d'un jeune homme, mais dans les sagas leurs tentatives de séduction ne conduisent à rien et les laissent frustrées [16].

Néanmoins, la perception de la passivité sexuelle des femmes a commencé à changer avec l'introduction du christianisme. Comme ailleurs en Europe, les ecclésiastiques se sont efforcés de modifier le comportement sexuel. En Islande, les problèmes les plus graves étaient l'omniprésence du concubinage parmi les laïcs, et pour le clergé la non-observation du célibat. L'échec de l'Église sur ces deux fronts fut spectaculaire en dépit du fait qu'elle ait essayé de détourner la responsabilité des infractions de l'homme sur la femme. En ce qui concerne les laïcs, même si c'étaient les hommes qui prenaient des

13. Ainsi dans « Grágás », la loi islandaise. Traduction anglaise ; voir *Laws of Early Iceland : Gragas*, A. Dennis, P. Foote et R. Perkins trad., Winnipeg, 1980-2000, 2 vol.

14. L'histoire concerne un homme des Hébrides et se trouve dans *Flóamanna saga*, ch. 15. Une histoire similaire concernant un Islandais se trouve dans *Hávarðar saga*, ch. 1 ; ce texte se trouve dans *Sagas islandaises*, *op. cit.*, p. 719. Voir aussi les deux frères dans *Ljósvetninga saga*, ch. 1.

15. J. Jochens, « The Illicit Love Visit : An Archaeology of Old Norse Sexuality », *Journal of the History of Sexuality*, 1, 1991, 357-392.

16. Le cas le plus frappant concerne la magicienne Katla dans *Eyrbyggja saga*, ch. 15-16, 20, 54 (traduction française dans *Sagas islandaises*, *op. cit.*, sous le titre de « Saga de Snorri le godi »). Voir aussi J. Jochens, « Old Norse Sexuality : Men, Women, and Beasts », dans *Handbook of Medieval Sexuality*, V. Bullough et J. A. Brundage éd., New York, 1996, p. 369-400.

concubines, l'Église décida de punir les femmes plus sévèrement qu'eux. Ayant des difficultés à suivre l'obligation du célibat, les ecclésiastiques hétérosexuels ont eu bien naturellement des rêves et des fantasmes où la femme est apparue comme l'incarnation de leurs tentations. En conséquence, les prêtres ont rejeté sur les femmes la responsabilité de leurs propres faiblesses. Une histoire racontée deux fois, d'abord dans une des *Sagas des familles* et plus tard dans une des *Sagas contemporaines*, montre cette évolution. Dans une bagarre faisant suite à une « visite d'amour illicite », deux hommes perdent chacun un œil. L'évêque Ketill attaque un certain Guðmundr parce qu'il a séduit sa femme (on remarquera qu'elle était fille d'un autre évêque). Prenant au sérieux le précepte biblique « œil pour œil, dent pour dent », Guðmundr agit de même. Utilisant le mot *fífldi*, l'auteur de cette version rejette la responsabilité de l'affaire sur le séducteur, mais dans la version plus récente, Ketill lui-même raconte l'histoire. Même si l'affaire concerne sa propre femme, il la lui reproche en disant : « Elle ne m'était pas fidèle [17] ».

Si les jeunes filles elles-mêmes n'ont pas reconnu le pouvoir inhérent à leur jeunesse et à leur beauté et n'ont pas su exploiter ces atouts, deux groupes d'hommes l'ont bien compris, à savoir la plupart des hommes adultes et les pères des jeunes filles. C'est sur les conditions en Islande que nous sommes le mieux renseignés. L'appétit sexuel des hommes ici est bien connu. Comme nous l'avons vu, les jeunes hommes commencent leurs exploits très tôt avec des « visites d'amour illicites ». De plus, avant son mariage, un homme prenait souvent une concubine permanente qui lui donnait des enfants. Même s'il la renvoyait avant de se marier, plus tard il prenait souvent une ou plusieurs maîtresses en sus de sa femme, les maintenant toutes sous son toit. L'exemple le plus fameux concerne Jón Loptsson, le chef islandais le plus important de sa génération, qui mourut en 1197. Marié à une certaine Halldóra avec laquelle il avait deux enfants, il maintint aussi dans sa maison sa maîtresse Ragnheiðr, avec laquelle il engendra deux autres enfants, auxquels il faut ajouter trois autres issus d'autres femmes. Jón lui-même était ordonné diacre et Ragnheiðr était la sœur de Þorlákr, l'évêque de Skálholt, un des deux évêchés islandais. Þorlákr essaya de réformer la vie de Jón, en ce qui concernait non seulement son mariage mais aussi ses idées sur la propriété des églises qu'il avait fait construire [18]. Le détail le plus piquant dans l'histoire est le fait que Páll, le fils de Jón et Ragnheiðr, est devenu le successeur de Þorlákr.

17. Les épisodes se trouvent dans *Ljósvetninga saga*, ch. 21 et *Þorgils saga ok Hafliða*, ch. 28-29 dans la collection de la *Sturlunga saga*. Le premier se trouve en traduction anglaise dans Th. M. ANDERSSON et W. I. MILLER, *Law and Literature in Medieval Iceland : « Ljósvetninga saga » and « Valla-Ljóts saga »*, Stanford, 1993, et l'autre dans *La Saga des Sturlungar*, R. BOYER trad., Paris, 2005 ; voir aussi J. JOCHENS, « The Illicit Love Visit... », *loc. cit.*, p. 382-83.

18. L'épisode se trouve dans « Oddaverja þáttr » qui fait partie d'une des versions de *Þorláks saga helga* récemment éditée par Á. Egilsdóttir dans *Biskupa sögur*, II, Reykjavík, 2002 (*Saga des évêques*).

Ce comportement est aussi bien attesté dans les *Sagas contemporaines* dont les récits sont situés à la période chrétienne [19]. Curieusement, dans les *Sagas des familles*, qui se déroulent à l'ère païenne, les maîtresses sont rarement mentionnées. Néanmoins, on ne peut pas douter qu'elles aient été nombreuses à cette époque, même si les esclaves – disparues avec le christianisme – ont aussi pu satisfaire les hommes assoiffés. Quant aux servantes et autres domestiques, elles étaient et restèrent toujours disponibles [20].

Ces relations présentaient de nombreux avantages, que ce soit pour la famille d'une maîtresse d'un homme important que pour la maîtresse elle-même. Au bout de quelques années, quand il s'était fatigué d'elle et après qu'elle lui eut donné quelques enfants, il était prêt à lui arranger un mariage, plus prestigieux que celui que son père aurait pu conclure pendant sa jeunesse, et il y ajoutait une dotation considérable. Dans sa nouvelle famille, la femme créait un lien important entre son mari et son ancien amant, ce qui donnait au premier des avantages politiques [21]. De tels bienfaits ne revenaient aux femmes qu'après s'être associées avec un homme en dehors du mariage, mais les pères étaient bien conscients des avantages qu'ils pouvaient eux-mêmes retirer de la situation, et on peut les observer exploitant le capital reproductif de leurs filles. Plus l'homme était prestigieux, plus le père était content, la prime allant naturellement aux rois nordiques. Les *Sagas des rois* contiennent plusieurs exemples de pères qui prenaient l'initiative de leur offrir leur fille et d'autres qui répondaient par l'affirmative quand un roi demandait de passer la nuit avec elle [22].

Une fois mère, une femme non mariée avait la responsabilité de la survie de son enfant en persuadant le père de subvenir à ses besoins, non seulement dans la vie quotidienne mais aussi en lui assurant un héritage. Naturellement, l'enjeu était beaucoup plus sérieux pour les mères des garçons engendrés par des rois. En fait, partout dans le monde germanique, ces mères ont pendant plusieurs siècles joué un rôle politique considérable, essayant d'influencer la succession en faveur de leur fils. L'objectif était plus facile à atteindre pour une femme déjà installée dans l'entourage d'un chef, mais la position de maîtresse était précaire et se perdait facilement. De nombreux concurrents nés de mères différentes se disputent donc la succession de leur père. Ce n'est

19. Voir par exemple le cas de Vigdís Gislsdóttir, la maîtresse de Sturla : elle fut renvoyée de la ferme de celui-ci par sa mère, avant l'arrivée de sa femme Solveig Sæmundardóttir et de sa belle-mère (voir *La Saga des Sturlungar*, *op. cit.*, p. 282-83). Voir aussi J. JOCHENS, « En Islande médiévale : à la recherche de la famille nucléaire », *Annales ESC*, 40, 1980, p. 95-112.

20. Le cas le plus fameux est celui de l'esclave irlandaise Melkorka dans *Laxdœla saga*, ch. 12-13 ; pour un autre exemple, voir *Grettis saga*, ch. 75 (traduction française des deux exemples dans *Sagas islandaises*, *op. cit.*, p. 402-406 et p. 924-926). Sur les esclaves en Scandinavie, voir R. KARRAS, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*, New Haven, 1988.

21. Voir E. EBERT, *Der Konkubinat nach westnordischen Quellen*, Berlin, 1993 et la recension de J. JOCHENS dans *Alvíssmál*, 3, 1994, p. 101-105.

22. Pour des exemples et leur analyse, voir J. JOCHENS, « The Politics of Reproduction : Medieval Norwegian Kingship », *American Historical Review*, 92, 1987, p. 327-349.

que très tardivement que les rois du Nord ont réussi à imposer un système régulier de succession fondé sur les principes de légitimité et de primogéniture. La phase pendant laquelle plusieurs concurrents rivalisent pour régner seuls, mais où ils sont prêts à accepter, soit un gouvernement commun, soit un partage, se prolongea longtemps, notamment en Norvège. La coutume d'avoir de nombreuses partenaires sexuelles était plus commune ici qu'ailleurs et a duré plus longtemps, fortifiée par les expéditions vikings. Rarement accompagnés par femme ou amie, les hommes avaient pris l'habitude de s'associer avec des femmes autochtones, les mettant enceintes et souvent les ramenant chez eux. Vers l'an mil, quand les expéditions vikings cessèrent, ces occasions furent suspendues pour la plupart des hommes. Les rois norvégiens, au contraire, ont tardé à comprendre que leur rôle dans les mers du Nord s'était affaibli et ils continuèrent à y mener des expéditions jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Avec une femme et des maîtresses chez eux, ils établirent aussi des relations avec des femmes autochtones, dont ils eurent souvent des enfants. En conséquence, à cause du grand nombre de prétendants, pendant plus d'un siècle (1130-1240), la Norvège souffrit d'une guerre civile qui menaça l'existence même du royaume. Pas moins de quarante-six concurrents se présentèrent, tous prétendant à une paternité royale. Parmi eux, vingt-quatre obtinrent le titre royal pour un court moment, mais seulement deux purent assurer le gouvernement dans tout le pays ; douze ou peut-être treize étaient le fruit d'un mariage légitime, dont cinq obtinrent la couronne ; trois revendiquaient une légitimité plus douteuse, non par leur père mais par leur mère ; un des prétendants n'était pas le fils mais le frère d'un roi. Bref, un seul homme, Ingi Haraldsson, était le fils légitime d'un roi, mais il faut ajouter qu'il souffrait d'un handicap physique qui l'aurait sûrement empêché de devenir roi dans la période païenne[23].

Normalement les noms des concubines royales et de leurs enfants sont connus. Si un jeune homme reste dans l'entourage du roi, ses revendications ne sont pas mises en doute. Plus difficiles sont les cas, assez nombreux, où un jeune homme arrive de l'étranger avec sa mère comme seul soutien. La mère et parfois le candidat lui-même doivent être prêts à se soumettre à l'ordalie. La mère du jeune Hákon Hákonarson, né après la mort de son père (1204), se soumit à l'épreuve, prouvant ainsi que son fils était vraiment le fils du roi Hákon avec lequel elle avait couché secrètement pendant les derniers mois de sa vie[24]. Le cas le plus surprenant concerne le roi Sverrir, né en Norvège en 1151, apparemment le fils d'une certaine Gunnhildr et de son mari Únáss. À l'âge de cinq ans, il fut envoyé dans les îles Feroe chez le frère d'Únáss qui y était évêque. Vingt ans plus tard, lors d'un pèlerinage à Rome, Gunnhildr confessa qu'Únáss n'était pas le père de Sverrir mais que celui-ci avait été engendré par le roi Sigurðr Haraldsson, nommé *Munnr*

23. Bref aperçu en français des luttes entre prétendants au trône dans L. MUSSET, *Les peuples scandinaves au Moyen Âge*, Paris 1952, p. 198-209.
24. J. JOCHENS, *Women in Old Norse Society*, *op. cit.*, p. 94-97.

(bouche). Confronté à l'affaire, le pape lui conseilla d'aller dans les îles Feroe en informer son fils. L'année suivante, Sverrir fit route vers la Norvège où il fut accepté comme roi et devint l'ancêtre d'un illustre lignage[25]. Les historiens ont longuement discuté de savoir si l'histoire était vraie ou si Sverrir et sa mère étaient des imposteurs (il vaut noter que Sverrir refusa de se soumettre à l'ordalie). Peu importe. Pour nous, l'histoire sert à démontrer que la revendication d'une femme fut acceptée, même si elle n'appartenait pas à l'entourage royal, et que les femmes furent capables de jouer des rôles politiques. En fait, toute la famille d'une femme associée au roi comme maîtresse ou mère jouit de son influence dans l'entourage royal ; ainsi, l'expression « le frère du roi » devint presque un titre, utilisé pour désigner un homme issu de la mère du roi mais qui n'était point de sang royal[26]. Ce jeu reproductif des femmes prit fin seulement avec l'acceptation vers le milieu du XIII[e] siècle des deux principes de monogamie et de primogéniture, réservant à une seule femme, la reine, unie au roi par un mariage monogame et fidèle, la prérogative d'engendrer son successeur.

L'incitation

Si une femme a ainsi utilisé ses atouts biologiques pour enfanter un fils, on peut être sûr que pour l'aider à obtenir la succession à la mort de son père, elle a dû employer des talents plus cérébraux et oratoires pour encourager l'ambition de son fils et persuader les conseillers du défunt roi de l'accepter. Bref, nous parlons maintenant de l'incitation ou du harcèlement féminins (*nagging* et *egging*, les mots équivalents en anglais, ont une connotation plus négative qu'en français parce qu'ils sont appliqués presque exclusivement aux femmes). Voici un comportement qui plonge ses racines dans le passé germanique. L'incitatrice se trouve dans le *Nibelungenlied* ainsi que dans la poésie des *Eddas* nordiques et dans la branche des sagas islandaises connue sous le titre de *Sagas des familles*, où elle est la figure féminine dominante. Provoquant les hommes – mari, fils, frères, neveux et même des hommes sans aucun lien de parenté – en utilisant les mots les plus insidieux, une certaine *Hetzerin* – pour employer le terme allemand – met en branle des événements violents pour préserver l'honneur de la famille[27]. Récemment, les historiens ou plutôt les historiennes ont analysé les rôles politiques des reines et des femmes de l'aristocratie dans les sociétés anglo-saxonne et mérovin-

25. *Sverris saga etter Cod. AM 327, 4°*, G. INDREBØ éd., Kristiana, 1921.

26. L'expression est *konungsbróðir* et qualifie un homme qui est *sammœðri* (« de la même mère ») d'un roi. Voir le cas de Kristrøðr, demi-frère du roi Haraldr gilli, S. STURLUSON, *Heimskringla*, B. AÐALBJARNARSON éd., I-III, Reykjavík, 1941-1951 (Íslenzk Fornrit, 26-28), vol. 3, p. 280-281.

27. R. HELLER, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*, Halle, 1958 ; J. JOCHENS, *Old Norse Images of Women*, Philadelphia, 1996, p. 162-203.

gienne, surtout comme donatrices et en transmettant des biens et des positions d'une génération à l'autre. Il n'est donc pas surprenant que l'on ait aussi commencé à s'intéresser à la vengeresse et à l'incitatrice. Je cite avec plaisir l'opinion de Régine Le Jan dans un livre récent : « Si l'on a souligné le rôle grandissant qu'ont pris les hommes d'Église, évêques et abbés, dans les processus de pacification, on ne s'est guère interrogé sur le rôle des femmes dans les mécanismes vindicatoires. Il y a là tout un champ de recherche qu'il faut ouvrir dans les prochaines années[28]. »

Les hommes ont toujours accusé les femmes de les harceler. Pierre le Chantre énumérait déjà les trois maux les plus sévères dont un homme puisse souffrir, à savoir une femme qui le harcèle, un toit qui fuit et une cheminée qui enfume[29] ; cette liste est probablement bien antérieure au Moyen Âge. Il est vrai que de temps en temps les hommes vieux et faibles incitent d'autres hommes ; on les trouve par exemple dans *Beowulf* et chez Saxo, mais il faut admettre que l'incitation est par excellence une activité féminine. Voilà un comportement bien intégré dans l'esprit des deux genres. Mais la figure de la *Hetzerin* a été renforcée pendant des siècles par des écrivains masculins : l'incitatrice est-elle un fantôme imaginaire, mais bien ancré dans la psychologie masculine, ou une réalité historique ? Les sources traitant du Nord contiennent quelques allusions qui confirment l'historicité des incitatrices, non seulement dans la poésie scaldique mais aussi chez Adam de Brême et quelques autres historiographes comme Saxo Grammaticus ou encore Snorri Sturluson. Mais il faut reconnaître que la plupart des descriptions de ces femmes proviennent de sources littéraires et qu'il est difficile de les ancrer dans un contexte vraiment précis, même quand elles se trouvent dans les textes historiques tels les *Sagas des rois*.

Il convient de remarquer que les accusations d'incitation ne sont pas réciproques et que les hommes ne harcèlent jamais les femmes. Peut-être faudrait-il interpréter les incitations plutôt comme des cris du cœur émanant des impuissantes – les femmes – adressés aux puissants – les hommes – leur demandant un partage des pouvoirs de décision en indiquant les solutions qu'elles trouvent convenables ? Démontrant par leurs actions ultérieures qu'ils consentent aux demandes des femmes, par leurs mots et surtout par le langage du corps, les hommes indiquent en même temps que ces appels les ont contrariés[30].

Le maître-créateur de l'incitatrice est Snorri Sturluson (1179-1241), mythographe, écrivain, poète, historien, homme politique, peut-être le plus célèbre Islandais de tous les temps. Il est l'auteur de l'*Edda*, survol de la mythologie nordique, et sûrement aussi de *Heimskringla*, le grand œuvre qui traite de

28. R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 20.

29. [P. Le Chantre], *Petri Cantoris Parisiensis Verbum adbreviatum : textus conflatus*, M. Boutry éd., Turnhout, 2004, p. 764. Suivant les notes de l'éditeur, Pierre Le Mangeur, Pierre Lombard et Bernard ont également utilisé cette triade.

30. J. Jochens, *Old Norse Images of Women*, *op. cit.*, p. 189-191.

l'histoire du monde nordique, plus spécialement de la Norvège, depuis sa création jusqu'en 1177 ; il a sans doute aussi écrit l'*Egils saga*, sans doute la plus célèbre des *Sagas des familles*, et récemment Helgi Guðmundsson a suggéré qu'il a aussi contribué à l'*Orkneyinga saga*[31]. On trouve dans ces récits un bel éventail d'incitatrices. Chose étonnante, elles sont presque sans exception placées pleinement dans la période païenne ou au moins elles ont y passé leur enfance et leur jeunesse[32]. Indubitablement, Snorri s'est inspiré d'une biographie d'Óláfr Tryggvason († 1000), roi de Norvège, écrite vers 1190 par le moine Oddr Snorrason[33]. Dans ce livre, on trouve une esquisse assez élaborée d'une incitatrice, la fameuse Sigríðr, reine de Suède. Snorri utilise quant à lui ce nom de Sigríðr pour deux autres femmes auxquelles il attribue la responsabilité de la mort d'Óláfr helgi, un autre roi norvégien, tué pendant la bataille de Stiklastaðir en 1030 alors qu'il tentait de reprendre le pouvoir. Auparavant, le roi a fait souffrir ces deux femmes, toutes deux nommées Sigríðr ; la première a perdu son mari et ses deux fils, et la seconde son fils unique sur ordre du roi. Pour se venger, les deux femmes, se servant des mots les plus insidieux et – dans le cas de la seconde Sigríðr – brandissant aussi l'épée toujours sanglante utilisée pour le meurtre de son fils, ont persuadé l'une un nouveau mari et l'autre un beau-frère de changer de camp et de se joindre aux adversaires du roi. Selon Snorri, ce sont en fait ces deux hommes qui assénèrent des coups mortels au roi pendant la bataille de 1030. Ils sont connus d'autres sources que Snorri et étaient sûrement mariés. Mais ni les noms de ces femmes ni leur rôle de harceleuses ne sont mentionnés par d'autres auteurs que Snorri. Il est possible, naturellement, qu'il ait connu des sources maintenant perdues et qu'il ait entendu des récits jamais transcrits.

Indubitablement inspiré par l'incitatrice de la poésie de l'*Edda* ainsi que par la figure qu'il a trouvée chez Oddr, et en même temps convaincu que beaucoup de femmes se comportent comme des incitatrices, Snorri a usé de ses dons littéraires pour créer les deux femmes nommées Sigríðr dont les figures lui ont procuré un triple avantage : tout d'abord celui de permettre d'expliquer le fait choquant qu'Óláfr, le roi bien-aimé qui devint un saint immédiatement après sa mort, a été tué par les Norvégiens eux-mêmes ; ensuite celui de montrer que le revirement de l'un des deux hommes, qui a d'abord soutenu Óláfr, puis s'est dressé contre lui, est dû à l'influence pernicieuse des femmes ; enfin, celui de renforcer, par l'histoire de ces deux femmes, la tension dramatique du long récit de la mort du roi.

Snorri a commencé sa grande histoire de la Norvège en écrivant la partie médiane traitant d'Óláfr helgi, le saint roi. Comme je l'ai déjà indiqué, il

31. H. GUÐMUNDSSON, *Um haf innan. Vestrænir menn og íslenzk menning á miðöldum*, Reykjavík, 1997.

32. J. JOCHENS, « The Female Inciter in the Kings' Sagas », *Arkiv för nordisk filologi*, 102, 1987, p. 100-119. S. BAGGE, « Menn og kvinner i Heimskringla », *Fokus på kvinner i middelalderkilder*, B. J. SELLEVOLD, E. MUNDAL, G. STEINSLAND éd., Skara, 1992, p. 8-31.

33. Récemment traduite en anglais ; voir *The Saga of Olaf Tryggvason by Oddr Snorrason*, Th. M. ANDERSSON trad., Ithaca, 2003.

s'est inspiré pour les deux Sigríðr de la description de la reine du même nom dans le livre d'Oddr Snorrason. Pour cette raison, il est intéressant de voir comment Snorri a traité cette reine Sigríðr, l'adversaire du roi Óláfr Tryggvason à la génération précédente. Humiliée par le refus de celui-ci de l'épouser à cause de sa religion païenne, elle jure de se venger. Mariée à Sveinn, le roi du Danemark, elle le harcèle pour l'amener à se venger d'Óláfr qui avait épousé la sœur de Sveinn sans lui en demander la permission, et elle réussit à organiser contre Óláfr une coalition composée de son mari et de son fils, le roi de Suède. Ne se rendant pas compte de ces intrigues, Óláfr tombe dans les mains des conspirateurs à la bataille navale de Svöldr en l'an 1000, au cours d'un voyage qu'il avait entrepris dans le seul but de récupérer les propriétés considérables de sa femme Þyri que celle-ci avait laissées au Danemark et au Vendland. Snorri a connu ces deux femmes dans les pages d'Oddr, mais il les a considérablement modifiées. Il a amplifié le rôle incitateur de Sigríðr ; quant à Þyri qui, chrétienne, n'était pas une *Hetzerin* chez Oddr, elle l'est devenue chez Snorri. Autrement dit, Snorri a attribué à ces deux femmes la même responsabilité dans la bataille de Svöldr que celle qu'il a donnée aux deux Sigriðr dans la défaite de Stiklastaðir trente ans plus tard. Bref, à deux paires de femmes incombe la responsabilité des deux plus grands désastres qu'ait subis la Norvège au Moyen Âge, à savoir celui de Svöldr en 1000, où le roi Óláfr Tryggvason disparut, et celui de Stiklastaðir en 1030, où Óláfr helgi fut tué.

Bien d'autres incitatrices pourraient être évoquées : Gunnhildr, reine de Norvège, sur laquelle nous sommes bien renseignés et dont la longue carrière comme fille, femme et mère de rois contribue à justifier la désignation du Xᵉ siècle comme « le siècle des reines », sa fille Ragnhildr, femme de plusieurs chefs dans les îles Orkney, presque aussi fameuse ; toutes les deux sont des personnages authentiquement historiques, connues non seulement de Snorri mais aussi d'autres auteurs. De nombreuses incitatrices sont aussi très actives dans les *Sagas des familles*, surtout dans la *Saga de Njáll le Brûlé*, la plus récente des grandes sagas classiques, qui en contient la majorité[34]. L'auteur de ce texte a connu les œuvres de Snorri et s'est laissé impressionner par les femmes harcelantes ; comme lui, il était convaincu que l'incitation était une activité féminine utilisable à des fins littéraires surtout quand elle se pratiquait dans le passé éloigné. Mais il faut aussi noter que dans les *Sagas contemporaines*, notamment la compilation connue sous le nom de *Sturlunga saga*, qui décrit l'histoire politique islandaise des XIIᵉ et XIIIᵉ siècles et fut écrite au début du XIVᵉ siècle, l'incitatrice est presque totalement absente. Ainsi, cette branche des sagas confirme l'impression laissée par les *Sagas des rois*, à savoir que la femme qui incite les hommes à la vengeance appartient bel et bien à la période païenne, mais que ce comportement est peu convenable pour une femme chrétienne. Parce qu'ils avaient

34. J. JOCHENS, *Old Norse Images of Women*, *op. cit.*, p. 191-194 ; *Saga de Njáll le Brûlé*, *Sagas islandaises*, *op. cit.*, p. 1203-1502.

peut-être conservé une mémoire plus vivace du passé païen que les auteurs continentaux, les Islandais ont pu utiliser certaines images féminines de ce passé, surtout celle de la *Hetzerin*, à laquelle ils ont attribué un rôle politique aux temps païens, mais on ne doit pas supposer que toutes les femmes islandaises aient joué ce rôle, et surtout pas après que la religion chrétienne eut été acceptée.

Pendant longtemps les historiens scandinaves ont maintenu que l'histoire de leur pays ne suivait pas le modèle connu ailleurs en Europe ; il y avait, au contraire, un *Sonderweg* scandinave, assez uniforme dans toute la région, bien que chaque pays ait pu présenter quelques variantes. C'est seulement récemment qu'ils ont découvert que, dans nombre de domaines, l'évolution en Scandinavie a suivi d'assez près l'évolution continentale. Il n'est pas surprenant que l'histoire des femmes dans le Nord se soit conformée à un nouveau modèle plus méridional. Comme nous l'avons vu, les femmes scandinaves – comme leurs sœurs sur le continent – ont possédé des richesses qu'elles ont utilisées pour commémorer leurs familles et pour aider la société dans laquelle elles vivaient. Ont-elles moins bien su utiliser leur sexualité et leur capacités reproductives à des fins personnelles et politiques [35] ? Le rôle féminin le plus remarquable sur la scène politique dans le Nord serait celui tenu par la *Hetzerin*, mais il faut noter que cette figure se trouvait déjà chez Grégoire de Tours [36]. Ainsi, l'histoire des femmes aide à replacer l'histoire des sociétés nordiques dans les courants dominants de l'historiographie européenne.

Jenny Jochens, 4828 Roland Ave., Baltimore MD, 21210, USA, et 18, rue de Bièvre, F-Paris 75005

La richesse, la sexualité et l'incitation : outils politiques des femmes dans le Nord

Dans la société norroise, les femmes, surtout dans les classes aisées, ont pu obtenir des richesses considérables provenant de leurs parents et de leur mari grâce à un système de succession bilatéral. Même les femmes pauvres ont pu arriver au sommet du pouvoir pourvu qu'elles fussent jeunes et belles en utilisant leur sexualité et leurs capacités reproductives. Pour s'imposer, beaucoup de femmes utilisèrent aussi leurs dons de persuasion ou, comme on dit

35. Ce phénomène est mieux connu chez les rois mérovingiens. Tandis qu'au début du VIe siècle, ces rois ont épousé des princesses de leurs voisins germaniques, dès la seconde moitié du siècle, ils commencent à prendre pour épouses des non-libres comme Austregilde, Frédegonde, Nanthilde et Bathilde, auxquelles ils donnent le statut de reine surtout si elles produisent des héritiers. Naturellement, ces femmes ont tout fait pour s'enrichir comme on le voit mieux dans le cas de Brunehilde. Voir R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société..., op. cit.*, p. 15.

36. J. Jochens, *Old Norse Images of Women, op. cit.*, p. 191-194. La magie est un autre genre où les femmes dominent ; voir Ead., « Magie et répartition entre hommes et femmes dans les mythes et la société germanico-nordiques à travers les sagas et les lois scandinaves », *Cahiers de civilisation médiévale*, 36, 1992, p. 375-389.

plus souvent, d'incitation. Ces trois instruments ont pu donner aux femmes du pouvoir politique dans le domaine domestique comme dans les successions royales, notamment en Norvège.

Femmes norroises – inscription runiques – sagas islandaises – sexualité – succession royale

Wealth, sexuality, and incitement : women's political tools in the North

In Old Norse society women in the leading classes of society obtained considerable wealth from their native family and from husbands. Even poor women might arrive at the top of society assuming they were young and pretty by utilizing their sexual and reproductive capabilities. Most women also used their persuasive powers, their nagging and incitement, to gain their way. By using these tools women could gain considerable political power, not only on the domestic scene but also on the royal succession in Norway.

Old Norse women – runic inscriptions – Icelandic sagas – sexuality – royal succession

Médiévales 50, printemps 2006, p. 137-154

Béatrice DELAURENTI

LA FASCINATION ET L'ACTION À DISTANCE : QUESTIONS MÉDIÉVALES (1230-1370)

Que le serpent tue sa proie en la regardant fixement, comment concevoir un tel prodige ? Qu'une femme voie apparaître dans le miroir un nuage de sang quand elle a ses règles, comment expliquer pareil phénomène ? Y a-t-il une cause naturelle qui puisse rendre compte de ce mode d'action à distance ? Ces questions ont fait débat dans les universités médiévales.

Le terme *fascinatio* désigne un pouvoir d'influence propre à certains animaux ou certains êtres humains, un pouvoir qui réside dans la seule puissance du regard, sans autre forme de contact. L'idée que la fascination aurait une cause naturelle est issue d'une nouvelle conception de la nature, alimentée par des penseurs du milieu chartrain au XIIe siècle, étayée ensuite par la redécouverte de la philosophie naturelle d'Aristote au XIIIe siècle. Avant le XIIe siècle, la *natura* était considérée comme *opus creatoris* et traitée comme un réservoir de symboles ; rien ne justifiait une recherche de causes naturelles [1]. À partir des XIIe-XIIIe siècles, une nouvelle définition de l'action naturelle paraît possible. La *Physique* d'Aristote [2] énonce en effet qu'une action est naturelle si elle met en contact un moteur et un mobile : tout mouvement naturel procèderait par contact.

La *Physique* fut traduite à partir du grec entre 1130 et 1150, puis à partir de l'arabe dans la deuxième moitié du XIIe siècle [3]. Mais l'enseignement de la *Physique* avait été interdit à l'Université de Paris en 1210 et en 1215, et

1. Voir T. GREGORY, « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle », dans J.-E. MURDOCH et E.-D. SYLLA éd., *The cultural context of Medieval learning. International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in Middle Ages*, Boston-Dordrecht, 1975, p. 193-218.

2. ARISTOTE, *Physica*, III, 202a3 et VII, 242b24, dans THOMAS D'AQUIN, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, P. M. MAGGIOLO éd., Rome, 1954, p. 152 et 454.

3. Voir M.-T. D'ALVERNY, « Translators and Translations », dans R. L. BENSON et G. CONSTABLE éd., *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, Cambridge, Mass., 1982 p. 421-462.

l'ouvrage ne fut officiellement inscrit au programme de la faculté des arts qu'en 1255. Sa diffusion fut donc tardive. Dans les années 1260-1270, les traductions révisées de Guillaume de Moerbeke fournirent une nouvelle version latine des textes aristotéliciens, plus claire et plus exacte. La seconde moitié du XIIIe siècle aura été marquée par ce « nouvel Aristote », désormais connu en profondeur et en détail par les maîtres des facultés des arts et de théologie. Au XIVe siècle, la référence à la *Physique* est devenue explicite pour définir l'action naturelle.

La notion d'action à distance se heurtait à la conception scolastique de l'action naturelle, fondée sur la théorie du contact formulée par Aristote[4]. Les débats doctrinaux de l'époque médiévale sur la fascination constituent ainsi un excellent observatoire pour comprendre de quelle façon les auteurs envisageaient l'action naturelle et ses limites.

Nous analyserons ici les réflexions de quatre auteurs appartenant à l'époque scolastique. De l'essor intellectuel des XIIe-XIIIe siècles jusqu'à la fin du XVe siècle, la période fut marquée par une exigence de rigueur logique et le souci d'articuler la raison humaine à la foi chrétienne. C'est dans ce cadre que la question de la fascination a été posée par Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Thomas d'Aquin et Nicole Oresme. Chacun d'eux, maîtres séculiers ou membres des ordres mendiants, a enseigné pendant un temps à l'université de Paris. Leurs écrits ont marqué l'histoire intellectuelle de l'Occident médiéval et leur influence fut décisive, notamment en philosophie naturelle. Vers 1230, dans le *De universo*, Guillaume d'Auvergne inscrit la question de la fascination dans son analyse des propriétés occultes des animaux et des choses naturelles[5]. Dans les années 1266-1268, Roger Bacon étudie la fascination dans son *Opus maius*[6]. À la même époque, Thomas d'Aquin aborde la question par le biais de la doctrine d'Avicenne sur le pouvoir de l'âme dans le *Contra Gentiles* et dans la *Summa theologica*[7]. Enfin, dans les années 1351-1362, Nicole Oresme fait le point sur la fascination dans le *De configuratione qualitatum*[8] ; il reprend la question en 1370 dans le *De causis mirabilium*[9].

4. Pour une mise en perspective de la question de l'action à distance depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne, voir B. P. COPENHAVER, « A Tale of Two Fishes : Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution », *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), p. 373-398, ainsi que F. J. KOVACH, « The Enduring Question of Action at Distance in saint Albert the Great », dans F. J. KOVACH et R. SHAHAN éd., *Albert the Great. Commemorative Essays*, Norman, 1980, p. 161-235, en particulier p. 161-171.

5. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, I, i, 46 et II, i, 32, *Opera omnia*, Orléans-Paris, 1674, vol. I, p. 657-658 et 833-834.

6. ROGER BACON, *Opus maius*, IV, J. H. BRIDGES éd., Oxford, 1897, vol. I, p. 142-143 et 398.

7. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, III, 103 et *Summa theologica*, I, 117, dans *Opera omnia*, Rome, 1926.

8. NICOLE ORESME, *De configuratione qualitatum*, II, 37-38, M. CLAGETT éd., Madison, 1968, p. 376-386.

9. ID., *De causis mirabilium*, IV, *nota* 14 et 19, B. HANSEN éd., Toronto, 985, p. 314 et 354.

Ces quatre auteurs ont en commun de saisir l'action à distance dans une perspective résolument philosophique, avec la volonté de trouver une explication naturelle à ce phénomène. Ils participent, chacun à leur manière, d'une même tentative d'expliquer le monde par la voie de la raison. Sur la fascination, ils font appel aux mêmes autorités et aux mêmes exemples ; les positions de Roger Bacon ou de Nicole Oresme témoignent de l'influence des idées de Guillaume d'Auvergne en matière de philosophie naturelle. En outre, nos quatre auteurs ont la particularité de porter leur réflexion à la fois sur le pouvoir du regard et sur celui de la voix : dans les débats de leur époque sur la *virtus verborum*, ils ont tenté de savoir si le pouvoir des incantations relevait de la nature [10]. Pour eux, le pouvoir du regard et le pouvoir de la voix posent une seule et même question : où commence, où s'arrête l'action naturelle ?

À la fin du Moyen Âge, la question de la fascination entre dans le champ médical. Dès 1310, le médecin Pietro d'Abano lui fait une place dans le *Conciliator*, une vaste encyclopédie dans laquelle il entreprend de réconcilier médecine et philosophie [11]. Puis l'intérêt des médecins va croissant pour le regard comme instrument du pouvoir de l'âme sur le corps ; le mauvais œil est considéré comme un problème médical [12]. Notre étude du versant philosophique et théologique des débats sur la fascination se situe en amont de cette littérature médicale.

Définition et exemples de fascination

Dans les textes scolastiques, le terme *fascinatio* est régulièrement illustré par les mêmes citations et les mêmes anecdotes. Elles permettent de se faire une idée du phénomène tel que le concevaient les auteurs qui en étudiaient les causes. Deux passages de la Bible sont récurrents : le *Livre de la Sagesse*, 4, 12 et l'*Épitre de Saint Paul aux Galates*, 3, 1. Dans ces textes, le terme *fascinatio* prend un sens général, il désigne l'influence maléfique qu'exerce une âme mauvaise ; le rôle intermédiaire du regard n'est pas précisé. Le verset de l'*Épître aux Galates* est accompagné, dans la *Glose ordinaire*, d'un commentaire sur le sens de *fascinatio* : le mot désignerait précisément une action qui passe par les yeux, qui serait liée à un trouble de l'âme et qui

10. Voir B. DELAURENTI, *Virtus verborum. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au XIIIe et au XIVe siècle*, Paris, thèse de Doctorat à l'EHESS, 2004, ainsi que C. FANGER, « Things done wisely by a wise enchanter : negotiating the power of words in the Thirteenth Century », *Esoterica : the Journal of Esoteric Studies*, I (1999), p. 97-132.

11. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, *diff.* 64 et 135, Venise, 1565, 94vaH et 192vaE. Voir E. PASCHETTO, *Pietro d'Abano, medico e filosofo*, Florence, 1984, p. 136-138.

12. Sur la fascination du point de vue médical, voir F. SALMÓN et M. CABRÉ, « Fascinating women : the evil eye in medical scholasticism », dans R. FRENCH et al., *Medicine from the Black Death to the French Disease*, Aldershot, 1998, p. 53-84. Pour une approche anthropologique de la fascination, voir C. MALONEY dir., *The evil eye*, New-York, 1976.

aurait pour cible les personnes les plus fragiles [13]. C'est ainsi que les théologiens et philosophes des XIIIe et XIVe siècles comprenaient la fascination : une influence qui fait appel au seul pouvoir du regard. Il n'y a pas de contact, c'est une action à distance.

Outre les citations bibliques, quatre exemples donnent une image précise de la fascination : le basilic, la femme au miroir, les agneaux de Virgile et la chute du chameau.

Le serpent et la femme

Le basilic est un serpent qui tue. Ce n'est pas seulement la morsure du serpent qui est mortelle, mais aussi son souffle, son odeur et surtout son regard : l'homme qui croise ce regard en meurt. Pline mentionne l'animal à plusieurs reprises dans les *Histoires*. Il le décrit comme un serpent qui sème la mort autour de lui par son sifflement et son haleine [14] ; il complète cette description en soulignant le pouvoir de son regard [15]. On retrouve l'exemple du basilic dans les textes de l'Antiquité tardive : chez Lucain [16] et chez Solin [17], lequel ne fait aucune mention du regard du serpent. Au Moyen Âge, le renom de l'animal est véhiculé par les encyclopédistes. À la fin du XIIe siècle, Alexandre Neckham évoque le basilic dans le *De naturis rerum*, mais il ne dit rien de la puissance de son regard [18]. Vers 1240, Thomas de Cantimpré lui consacre un paragraphe du *De natura rerum* et insiste, en s'appuyant sur Pline, sur le regard foudroyant de l'animal [19]. Vers 1250, Vincent de Beauvais ne lui consacre pas moins de trois chapitres dans le *Speculum naturale*. Il reprend l'ensemble des références antiques et médiévales sur le basilic, mentionne le sifflement du serpent et surtout son regard, fatal pour l'homme même quand il se trouve à bonne distance [20].

Le regard fascinant du basilic connaît une fortune particulière, au XIIIe et au XIVe siècle, dans les réflexions doctrinales sur la magie et les prodiges de la nature. La fréquence de cette citation dans les textes médiévaux en fait un paradigme de la fascination. Guillaume d'Auvergne utilise l'exemple du basilic à la manière d'un étalon qui permet de mesurer les forces occultes

13. *Biblia latina cum glossa ordinaria*, Brepols, 1992, repr. de l'édition de Strasbourg 1480, p. 359.

14. PLINE, *Historia naturalis*, VIII, 33, E. DE SAINT-DENIS éd., Paris, 1955, p. 50-51.

15. ID., XXIX, 66, p. 41-42.

16. LUCAIN, *La guerre civile (La Pharsale)*, IX, 724-726 et 828, A. BOURGERY éd., Paris, 1976, p. 163-164 et 168.

17. SOLIN, *Collectanea rerum memorabilium*, 27, 50, T. MOMMSEN éd., Berlin, 1895, p. 126-127.

18. ALEXANDER NECKHAM, *De naturis rerum*, 120, T. WRIGHT éd., Londres, 1863, p. 198.

19. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *De natura rerum*, VIII, 4, vol. I, H. BOESE éd., Berlin, 1973, p. 278-279.

20. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum naturale*, XX, 22, 23 et 41, dans *Bibliotheca mundi Vincentii*, Douai, 1624, repr. Graz 1965, vol. I, p. 1473, 1474 et 1481.

de la nature[21]. Dans l'*Opus maius*, Roger Bacon présente le serpent basilic comme une arme de guerre. Une ville assiégée par Alexandre avait placé un serpent basilic sur les murailles afin de foudroyer les assaillants. Sur le conseil d'Aristote, Alexandre disposa de grands miroirs pour renvoyer le regard empoisonné du serpent, « de sorte que celui-ci fut détruit par son propre venin[22] ». Bacon se réfère à la lettre qu'Alexandre aurait envoyée à Aristote pour lui rapporter les épisodes de la campagne d'Inde ; dans ce récit, il est possible qu'il se soit inspiré de l'épisode dit de « la nuit des terreurs »[23] :

> À la troisième heure de la nuit, des serpents à deux ou trois têtes ornées d'une crête, de la taille d'une colonne, parfois plus grands, arrivèrent des grottes des montagnes voisines ; ils avaient des langues fourchues, un regard étincelant et venimeux, et leur souffle aussi était empoisonné[24].

Le pouvoir de ces serpents fantastiques est exactement celui du basilic, leur regard mortel aurait semé la terreur dans l'armée d'Alexandre.

Du serpent à la femme, il n'y a qu'un pas dans les textes doctrinaux. Le thème du mauvais œil féminin se trouve déjà chez Guillaume d'Auvergne. Le pouvoir de fascination par le regard n'est pas rapporté à un animal mais à un homme ou une femme, avec une préférence pour les vieilles femmes, les *vetule*, qui sont accusées par ailleurs de pratiquer des maléfices[25]. Guillaume d'Auvergne se fonde implicitement sur quelques vers des *Amours* d'Ovide : les attributs de la *vetula* sont les mauvaises incantations et surtout le regard, car elle possède une double pupille[26]. La femme à la double pupille d'Ovide est un *topos* de la fascination. On la trouve aussi dans l'*Epistola de secretis operibus* attribuée à Roger Bacon[27] ; au XIVe siècle, Oresme l'évoque encore dans le *De configuratione*[28].

Le thème du mauvais œil féminin rejoint un autre motif de fascination fondé sur Aristote, celui de la femme au miroir. Il est présent dans les sources doctrinales à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, lorsque la philosophie aristotélicienne commence à être intégrée dans la pensée occidentale. La formulation originelle se trouve dans le traité *De somnis* :

21. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, II, iii, 16, *op. cit.*, p. 1046aG ; *ibid.*, I, i, 46, p. 657aD-658b.

22. ROGER BACON, *Opus maius*, IV, *op. cit.*, p. 142-143 : « per proprium destrueretur venenum ».

23. L.-L. GUNDERSON, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan, 1980, p. 53-54.

24. *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, dans W. W. BOER, *Beiträge zur klassischen Philologie* 50, 1973, p. 18 : « Binorum ternorumque capitum cristati serpentes indici columnarum grossitudine aliquantulum proceriores (...) ; cum trisulcis lingui fauces exserebant scintillantibus veneno oculis ; quorum halitus quoque erat pestifer. »

25. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, II, i, 32, *op. cit.*, p. 833.

26. OVIDE, *Les amours*, I, 8, l. 15-18, H. BORNECQUE éd., Paris, 1989.

27. ROGER BACON, *Epistola...*, J. S. BREWER éd., Londres, 1859, vol. I, p. 529.

28. NICOLE ORESME, *De configuratione*, II, 28, *op. cit.*, p. 344.

> Sur des miroirs tout à fait nets, quand les femmes se regardent au moment des menstrues, il se forme à la surface comme un nuage de sang. Si le miroir est neuf, il n'est pas facile de faire disparaître une telle tache ; s'il est ancien, c'est plus aisé [29].

Selon Aristote, les organes des sens ne se contentent pas de subir certains effets, ils agissent en fonction des plus infimes variations du corps humain. C'est le regard qui est actif, qui agit par contact sur l'espace aérien.

Le prodige de la femme au miroir est signalé par Roger Bacon dans l'*Opus maius* [30]. Le pouvoir de la femme menstruée est comparable à la contagion de certaines maladies comme la lèpre : comme la femme en période menstruelle, le lépreux est dans un état d'impureté. L'un et l'autre infectent l'air et le contaminent par des émanations létales [31]. Thomas d'Aquin reprend le même exemple quand il analyse la fascination, mais il le réduit à une anecdote minimale : la tache de sang et l'infection de l'air ne sont pas mentionnés [32]. Quant à Nicole Oresme, il juxtapose l'exemple de la femme au miroir et celui du serpent [33]. La scène de la femme au miroir, régulièrement associée aux maléfices du basilic, serait donc un exemple de base, comme si le mauvais œil de la femme menstruée était l'équivalent humain du regard fatal du serpent. Dans les écrits sur la fascination comme dans la tradition scripturaire, la malignité de la femme est parallèle à celle du serpent.

Les agneaux, le chameau et la mule

Un autre exemple récurrent de fascination est tiré des *Bucoliques* de Virgile [34]. Un jeune berger, Ménalque, se plaint de la maigreur de ses moutons, il pense que leur état est un effet de la *fascinatio*. La phrase de Ménalque, « je ne sais quel œil fascine mes tendres agneaux », est citée par Roger Bacon et par Nicole Oresme [35].

Un dernier exemple revient régulièrement : l'histoire de la chute du chameau. Pour mieux en saisir la portée, il faut se reporter à la formulation qu'en donne, au XIe siècle, le théologien arabe Algazel (al-Ghazzālī, 1058-1111) :

> Un œil peut envoyer un homme dans un fossé et un chameau dans une étuve, et on dit que ces hommes ont été fascinés [36].

29. ARISTOTE, *De somniis*, 459b 27-460a 26, Paris, 1965, p. 80-81.
30. ROGER BACON, *Opus maius* IV, *op. cit.*, p. 398.
31. Sur la nocivité du sang menstruel, voir D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 103-106 et F. SALMÓN et M. CABRÉ, *loc. cit.*
32. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, III, chap. 103, n. 5, *op. cit.* ; *Summa theologica*, I, q. 117 a. 3 ad 2., *op. cit.*
33. NICOLE ORESME, *De configuratione*, II, 38, *op. cit.*, p. 384.
34. VIRGILE, *Bucoliques*, III, v. 100-104, Paris, E. DE SAINT-DENIS éd., Paris, 1992 : « Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos ».
35. ROGER BACON, *Opus maius*, IV, *op. cit.*, p. 398 ; NICOLE ORESME, *De configuratione*, II, 38, *op. cit.*, p. 382.
36. ALGAZEL, *Physica*, V, 9, J. T. MUCKLE éd., Toronto, 1933, p. 194 : « Oculus mittit hominem in fossam, et camelum in caldarium, et dicitur quod homines fascinari. »

Guillaume d'Auvergne fait une mention rapide de cette anecdote, mais le médium oculaire n'est pas mentionné : il n'est pas question de fascination, la chute du chameau illustre le pouvoir de l'imagination[37]. En 1277, l'exemple du chameau est cité parmi les 219 propositions condamnées à Paris par l'évêque Étienne Tempier ; l'article 112 nie qu'un magicien (*incantator*) soit capable de projeter un chameau dans une fosse par son seul regard[38]. Le terme *incantator* fait supposer que la chute du chameau aurait été le résultat d'une incantation. Mais il semble que le médium importe peu : qu'il s'agisse de la voix ou du regard, l'essentiel est l'idée que l'âme puisse agir à distance, sans contact, c'est elle qui est condamnée.

En dépit de cette sentence, l'exemple du chameau est encore repris par d'autres auteurs, par exemple par Pietro d'Abano, qui le signale de façon évasive dans le *Conciliator* (1310), sans préciser que cet exemple a fait l'objet d'une condamnation[39]. Plus tard, dans la seconde moitié du XIVe siècle, Nicole Oresme adopte une tout autre position. D'un côté, dans le *De configuratione*, il se réfère aux articles condamnés en 1277 pour réfuter Avicenne (ibn Sīnā, 980-1037), mais sans parler du chameau[40]. D'un autre côté, dans le *De causis mirabilium*, il attribue à Avicenne un exemple qui se rapproche beaucoup du chameau d'Algazel : Oresme se demande comment Avicenne savait « si ce qu'il affirmait était vrai, à savoir que l'imagination fait tomber une mule »[41]. Or on ne trouve pas de mule chez Avicenne ! Oresme, qui remplace le chameau par une mule, a sans doute puisé l'exemple chez Algazel. Mais là encore, le rôle du regard est occulté : la chute de l'animal ne concerne pas directement la fascination, elle vient illustrer la thèse d'Avicenne sur le pouvoir de l'âme et de l'imagination.

Voilà nos quatre exemples pour illustrer le pouvoir maléfique du regard. Chaque occurrence met en jeu un élément moteur : un état d'impureté, une pensée chargée de haine ou de colère, la volonté de nuire à quelqu'un. L'âme possèderait alors une puissance destructrice qui lui permettrait d'atteindre un corps différent du sien. Certes, les mécanismes d'action qui sont mis en œuvre sont différents d'un exemple à l'autre ; la fascination apparaît toutefois, dans tous les cas, comme l'expression d'un pouvoir de l'âme au-delà du corps propre. Le phénomène pose problème dans la mesure où il est effectué à distance, par le seul moyen du regard, ce qui va à l'encontre de la définition de l'action naturelle par le contact.

Dans ce cadre, l'exemple de la chute du chameau a une valeur emblématique. Pour Algazel, cette anecdote se rapporte à la fascination. Mais dans

37. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, II, iii, 16, *op. cit.*, p. 1046bE.

38. Article 112 dans D. PICHÉ éd., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, 1999, p. 112.

39. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, *diff.* 135, 192vaE.

40. NICOLE ORESME, *De configuratione*, II, 38, *op. cit.*, p. 382.

41. ID., *De causis mirabilium*, IV, *nota* 14, *op. cit.*, p. 314 : « Quid autem scivit Avicenna utrum illud quod ibi ponit sit verum, scilicet quod ymaginatio fecit cadere mulum etc ? ».

les débats du monde latin, elle est surtout utilisée pour illustrer le pouvoir de l'âme. L'exemple de la chute du chameau met ainsi en évidence, dans les débats intellectuels du XIIIe et du XIVe siècle, de fortes connexions entre le concept de fascination d'une part, et d'autre part l'idée développée par Avicenne d'un pouvoir de l'âme en dehors du corps.

Avicenne et le pouvoir de l'âme

La pensée d'Avicenne a exercé une profonde influence sur la scolastique latine à partir du XIIIe siècle. La doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps est exposée dans l'encyclopédie philosophique d'Avicenne, le *Kitāb al-shifā* (*Livre des guérisons [de l'âme]*), au sixième et au huitième livre. Ces deux ouvrages ont été traduits en latin, dans les années 1150-1166 pour le *De anima*, vers 1227 pour le *De animalibus*[42]. Les thèses avicenniennes constituent l'arrière-plan et le cadre des débats médiévaux sur la fascination.

La psychologie d'Avicenne s'appuie d'abord sur une conception de l'âme étroitement liée au corps[43]. Le corps est l'instrument de l'âme, il contribue à sa perfection. Les affections du corps touchent l'âme intimement, et inversement les affections de l'âme ont un effet direct sur le corps. L'âme peut donc agir sur le corps par la pensée. Le thème est exposé et illustré dans le *De anima*. Un homme peut marcher sur un tronc posé en travers du chemin, écrit Avicenne, mais si ce tronc était posé au dessus d'une rivière, il n'oserait pas s'avancer au-dessus de l'eau parce que l'image de la chute s'imprime dans son esprit : ses membres obéissent à cette image-là et non à l'image contraire, qui l'inciterait à marcher[44]. L'exemple met en évidence le rôle de l'imagination, désignée comme l'un des cinq sens internes de l'âme[45].

Les actions animales sont placées, elles aussi, sous l'influence qu'exerce l'âme sensitive sur le corps propre. Avicenne s'arrête sur le cas de la poule,

42. Voir D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West*, Londres, 2000 ; A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1984 ; G.-C. ANAWATI dans AVICENNE, *La métaphysique du Shīfā'*, Paris, 1978. Sur les traductions latines d'Avicenne, voir M.-T. D'ALVERNY, *Avicenne en Occident*, Paris, 1993.

43. P. ROLAND-GOSSELIN, « Les relations du corps et de l'âme d'après Avicenne », dans *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, Paris, 1930, vol. 2, et S. VAN RIET, « Une conception spiritualiste de l'homme », *Avicenna latinus : Liber de Anima sive sextus De Naturalibus*, Louvain, 1972, t. II, p. 36*-46*.

44. AVICENNE, *De anima*, IV, 4, S. VAN RIET éd., p. 64.

45. Voir E.-R. HARVEY, *The inward wits. Psychological theory in the Middle Âges and Renaissance*, Londres 1975 ; H.-A. WOLFSON, « The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew psychological texts », *Harvard Theological Review*, 28, 1935, p. 69-73. Sur la question du pouvoir de l'imagination, voir L. THORNDIKE, « Imagination and Magic. The Force of Imagination on the Human Body and of Magic on the Human Mind », *Mélanges Eugène Tisserant*, VII, Cité du Vatican, 1964, p. 353-358, ainsi que P. ZAMBELLI, « L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva », dans EAD., *L'ambigua natura della magia : filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milan, 1991, p. 53-75.

lorsqu'elle a vaincu un coq au combat : elle se dresse comme si elle était un coq et parfois il lui pousse un ergot à la patte[46]. Cette anecdote fameuse du *De animalibus* a été largement utilisée pour soutenir l'idée d'un pouvoir de l'âme sur le corps. Le raisonnement d'Avicenne est le même que dans les exemples humains : la violence des pensées de l'âme impose ses effets au corps propre.

Mais le pouvoir de l'âme va au-delà du corps propre : c'est là l'originalité d'Avicenne, c'est aussi la partie la plus contestée de sa doctrine. Elle est exposée dans un passage célèbre du *De anima* :

> Souvent l'âme agit dans un corps étranger comme dans le corps qui lui est propre, c'est l'œuvre de l'œil qui fascine et qui agit par la pensée. Mais lorsque l'âme est droite et noble, la matière du monde lui obéit et subit son action. Et de cette manière elle guérit les malades, affaiblit les méchants, détruit certaines natures et modifie leurs éléments, de telle sorte que pour elle, ce qui n'est pas feu devient feu et ce qui n'est pas terre devient terre, et que par sa volonté arrivent des pluies et des fertilités comme arrivent l'engloutissement par la terre et les mortalités[47].

Ce passage distingue deux niveaux dans l'action de l'âme sur le monde. Toute âme peut agir sur les corps étrangers par la fascination ; lorsqu'elle est pure, elle peut aussi exercer une influence plus vaste sur le monde extérieur[48]. La matière, conclut Avicenne, est en tout obéissante à l'âme.

Dans l'Occident médiéval, le nom d'Avicenne et la mention du *De anima* ont été souvent associés à celui d'Algazel, en référence à sa *Physica*. Algazel a rédigé au XIe siècle deux sommes philosophiques en langue arabe pour réfuter les systèmes philosophiques de ses prédécesseurs. Dans la première, le *Makācid al-falāsifa* (*Les intentions des Philosophes*), il expose les grands principes philosophiques d'al-Farabī et d'Avicenne ; dans la seconde, le *Tahāfut al-falāsifa* (*Les erreurs des philosophes*), il s'oppose aux vingt thèses principales de ces deux philosophes.

Dans le monde latin, la philosophie d'Algazel a été souvent confondue avec celle d'Avicenne, bien qu'il soit en contradiction avec elle et qu'il s'emploie à en démonter les principes. Pourquoi ce malentendu ? La lecture latine d'Algazel sépare les deux ouvrages complémentaires, *Makācid* et *Tahāfut*. Le premier, *Makācid*, a été traduit en latin à Tolède dans la deuxième

46. AVICENNE, *De animalibus* VIII, 7, dans *Opera philosophica*, Venise, 1508.

47. ID., *De anima*, IV, 4, *op. cit.*, p. 65-66 : « Multotiens autem anima operatur in corpore alieno sicut in proprio, quemadmodum est opus oculi fascinantis et aestimationis operantis ; immo cum anima fuerit constans, nobilis, similis principiis, oboediet ei materia quae est in mundo et patietur ex ea, (...) ut sanet infirmos et debilitet pravos et contingat privari naturas et permutari sibi elementa, ita ut quod non est ignis fiat ei ignis, et quod non est terra fiat ei terra, et pro voluntate eius contingant pluviae et fertilitas sicut contingit absorbitio a terra et mortalitas. »

48. D'après D. N. Hasse, *op. cit.*, p. 162-163, l'action d'une âme sur un corps extérieur s'applique au sorcier pratiquant le mauvais œil, tandis que l'action d'une âme pure sur la matière du monde s'applique au vrai prophète.

moitié du XII[e] siècle, amputé du prologue et de la conclusion dans lesquels l'auteur exposait ses intentions. Le second, *Tahāfut*, ainsi que les autres œuvres d'al-Ghazzālī, n'ont pas été traduits. Le *Makācid al-falāsifa* est donc l'unique ouvrage d'Algazel accessible dans les universités médiévales[49] ; il a circulé en latin sous le titre de *Summa theoricae philosophiae*. L'Occident médiéval n'a connu d'al-Ghazzālī que son exposé des doctrines d'Avicenne et d'al-Fārābī ; la portée critique de son œuvre est restée méconnue. L'interprétation d'Oresme, qui cite conjointement Avicenne et Algazel sur la fascination, doit être comprise à la lumière de ce malentendu.

La *Summa theoricae philosophiae* d'Algazel comprend trois parties : une logique, une métaphysique et une physique. Dans la *Physica*, Algazel rassemble les propositions d'Avicenne sur le pouvoir de l'âme. Le corps propre est présenté comme le domaine d'influence par excellence de l'âme humaine. Le pouvoir de l'âme peut néanmoins se porter aussi sur un corps extérieur, comme dans l'exemple du chameau : « parfois, l'impression (*impressio*) d'une autre âme se transmet à un autre corps, de telle sorte qu'elle détruit l'esprit par une pensée et tue l'homme par la pensée, et cela s'appelle la fascination[50] ». C'est cette conception du pouvoir de l'âme qui a été transmise en Occident par la traduction latine du *De anima* d'Avicenne ainsi que le résumé qu'en donne Algazel ; c'est elle qui est au centre des réflexions du monde scolastique sur la fascination.

L'influence d'Avicenne en Occident

Guillaume d'Auvergne est l'un des premiers penseurs chrétiens à avoir été influencé par Avicenne, en même temps qu'il combattait avec vigueur sa doctrine. Il est aussi considéré comme l'un des premiers lecteurs d'Aristote en Occident. Cette double référence est manifeste dans son interprétation de la fascination. Dans le *De Universo*, il utilise la notion d'impression comme une clé pour l'explication naturelle de la fascination : le serpent basilic serait « placé par la vision de l'homme dans une telle colère qu'il produit en l'homme une impression mortelle »[51]. Le contact des impressions véhiculées par le regard jusqu'au corps de la victime remplace le contact corporel nécessaire à toute action naturelle. Guillaume d'Auvergne tente ainsi de rétablir

49. Il existait néanmoins d'autres voies pour connaître la pensée d'Algazel au Moyen Âge, mais ces voies ont été peu diffusées. Voir D. SALMAN, « Algazel et les latins », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 10, 1935-1936, p. 103-127.

50. ALGAZEL, *Physica*, V, 9, *op. cit.*, p. 194 : « Aliquando autem impressio alicuius anime pertransit ad aliud corpus, sic ut destruat spiritum estimacione, et inficiat hominem estimacione, et hoc dicitur fascinatio. »

51. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo.*, I, i, 46, *op. cit.*, p. 657aD-658b : « Quorum primum exemplum pono tibi basilisci serpentis (...). Commovetur enim aspecto humano in tantam iram, et talem, quod impressionem mortis facit in homine. »

une causalité par contact dans l'interprétation du phénomène, ce qui préserve la définition aristotélicienne de l'action naturelle.

Dans les années 1240-1270, Roger Bacon est le penseur qui, dans l'Occident médiéval, possède la meilleure connaissance de l'œuvre d'Avicenne. Dans l'*Opus maius*, il explique la fascination par la complexion de l'homme qui regarde, celle-ci étant elle-même rapportée à des facteurs astrologiques. Une mauvaise complexion se propage par l'émission d'impressions, sur le modèle de la contagion. Bacon justifie de cette façon le pouvoir de la femme menstruée ou du basilic : la fascination serait un phénomène naturel de contagion par les yeux. « Et toutes ces choses sont naturelles »[52], souligne-t-il en s'appuyant sur le *De animalibus* et le *De anima* : les idées d'Avicenne ont donné à Roger Bacon les instruments conceptuels nécessaires à une explication naturelle à la fascination.

Cependant, les idées d'Avicenne ont suscité bien des réticences et des réserves dans le monde latin. Elles étaient visées par deux articles de la condamnation prononcée par l'évêque de Paris Étienne Tempier en 1277 à l'encontre de la faculté des arts de l'Université de Paris : l'article 112 qui, on l'a vu, mentionne l'exemple du chameau, et l'article 210 qui nie que la matière extérieure obéisse à la substance spirituelle[53]. Les censeurs ont repris l'expression d'Avicenne, *materia oboediet animae* (*De Anima*, IV, 4). La condamnation portait sur le caractère nécessaire et absolu de la dépendance de la matière à l'âme. Avant et surtout après cette condamnation, la doctrine d'Avicenne fit l'objet d'objections dans le monde occidental. C'est dans ce cadre qu'il faut placer les deux réfutations que nous nous proposons d'analyser ici : celle de Thomas d'Aquin d'abord, dans les années 1269-1272 ; celle de Nicole Oresme ensuite, dans les années 1351-1362. L'un et l'autre prennent appui sur une réfutation d'Avicenne pour construire une nouvelle interprétation de la fascination.

La pensée d'Avicenne a eu une grande influence sur Thomas d'Aquin, tout en suscitant beaucoup de réserves. Thomas d'Aquin prend la doctrine d'Avicenne comme point de départ de sa démonstration. Il résume les principaux éléments du *De anima* : le pouvoir de l'imagination en dehors du corps propre, l'importance de la force et de la pureté de l'âme, l'absence de contact corporel et les domaines d'application de cette *virtus*, en médecine et en météorologie[54]. Contre Avicenne, Thomas d'Aquin montre que l'âme ne peut exercer aucune altération directe sur les corps extérieurs : la présence d'un agent corporel est indispensable pour faire le lien entre le moteur de l'action (la substance spirituelle) et son objet (la matière)[55]. Ce principe a sa justification : *omne agens agit sibi simile*, « tout agent agit sur son semblable »[56].

52. Roger Bacon, *Opus maius*, IV, *op. cit.*, p. 398 : « Et haec naturalia sunt. »
53. Article 210, D. Piché éd., p. 144.
54. Thomas d'Aquin, *Contra gentiles*, III, 103 n. 1 et 2 et *Summa theologiae*, I, q. 117 a. 3 ad 2, *op. cit.*
55. Id., *Contra gentiles*, III, 103, n. 6, co. et *Summa theologiae*, I, q. 117, art. 3.
56. Id., *Summa theologiae*, I, q. 110, art. 2, resp.

C'est la définition aristotélicienne de l'action naturelle qui guide le raisonnement de Thomas d'Aquin : « l'âme est incapable, par sa puissance naturelle, de modifier la matière corporelle, sauf par l'intermédiaire de quelques corps[57]. » Thomas d'Aquin se fonde ainsi sur Aristote pour réfuter Avicenne : toute action naturelle sur la matière est une action par contact. L'âme, en tant que substance spirituelle, ne dispose d'aucun pouvoir immédiat sur la matière corporelle.

Nicole Oresme condamne lui aussi les doctrines attribuées à Avicenne et Algazel. Il le fait parfois sans argumenter[58] ; d'autres fois, son analyse est plus étoffée. Dans le chapitre 38 du *De configuratione*, la doctrine d'Avicenne est dénoncée en quelques mots incisifs : « Que cela soit fait par l'âme par sa seule pensée est excessivement absurde et irrationnel ; c'est aussi éloigné de la philosophie et dissonant avec notre foi[59]. » La sentence est tranchante, elle articule les deux principaux arguments d'Oresme contre l'action à distance : l'opinion d'Avicenne serait à la fois hostile à la foi chrétienne et contraire à la philosophie. Sur le premier point, Oresme se réfère aux condamnations de 1277, plus de soixante-dix ans après leur promulgation. Il reprend l'argument en 1370 dans le *De causis mirabilium* : les thèses d'Avicenne auraient été destinées à prouver que les miracles chrétiens n'étaient que des phénomènes naturels[60]. Cet argument stigmatise en Avicenne un philosophe non chrétien et constitue pour Oresme une première ligne de réfutation.

Le second argument d'Oresme dénonce la doctrine avicennienne comme contraire à la philosophie. Il prend appui d'abord sur la question des altérations intermédiaires. Dans le *De configuratione*, Oresme présente la thèse d'Avicenne en ces termes : dans le processus de fascination, l'âme commanderait à la matière du monde sans aucune altération intermédiaire[61]. La notion d'altération intermédiaire appartient au processus de la sensation tel qu'Oresme le définit dans le *De causis mirabilium*[62]. La communication âme-corps, explique-t-il, se déroule en plusieurs étapes : à partir de l'objet, point de départ de la sensation, plusieurs éléments interviennent qui sont d'abord mus, puis deviennent à leur tour mobiles et moteurs. L'influence de l'âme sur le corps passe donc par des éléments médiateurs, les impressions (*species*) émises par l'objet et les esprits (*spiritus*) émis en retour par l'âme. Se dispenser des altérations intermédiaires et concevoir une action directe de l'âme sur un corps qui lui est étranger, ce sont là, pour Oresme, des propositions sans fondements.

57. Id., q. 117 a. 3 co. : « Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus. »

58. Nicole Oresme, *De configuratione*, II, 28 et 35, *op. cit.*

59. Id., II, 38, p. 382 : « Sed hoc fieri ab anima per solam cogitationem est nimis absurdum et irrationabile (...) ; est etiam remotum a philosophia et fidei nostrum dissonum. »

60. Nicole Oresme, *De causis mirabilium*, IV, *nota* 19, *op. cit.*, p. 354.

61. Id., *De configuratione qualitatum*, II, 38, *op. cit.*, p. 382.

62. Id., *De causis mirabilium*, IV, *nota* 19, *op. cit.*, p. 346.

Le vocabulaire d'Oresme appelle quelques explications. Le terme de *species*, d'une part, caractérise le mode de perception sensible. Dans son acception première, il désigne l'aspect extérieur d'un objet. Appliquées à la connaissance sensible, les *species* sont les images de l'objet naturel, émises par lui et qui exercent une impression sur un récepteur. L'optique est le premier domaine d'application de cette théorie : au XIIIe siècle, la notion de *species* permet d'expliquer la propagation de la lumière par une succession d'impressions corporelles qui se transportent depuis l'émetteur jusqu'au récepteur[63]. Le vocable *spiritus*, d'autre part, renvoie à la doctrine galénique : l'esprit (πνευμα) serait un élément corporel de nature subtile remplissant diverses fonctions dans le corps. Dans le monde latin, à partir du XIIe siècle, la notion fit l'objet de diverses réflexions scientifiques, philosophiques et théologiques. Le terme était extrêmement polysémique et couvrait des domaines étendus. Dans un sens biologique, il désignait les éléments corporels qui servent d'intermédiaire entre l'âme et le corps[64].

Oresme avance encore d'autres arguments pour montrer que la doctrine d'Avicenne est contraire à la philosophie. Dans le *De causis mirabilium*, il analyse la fascination comme un cas particulier de transmission de pensée[65]. La pensée est ici envisagée sur le modèle de la perception sensorielle ; elle est comprise comme l'émission, puis la réception d'une impression de l'âme. Ce phénomène, dit-il, n'est pas plus merveilleux qu'un autre phénomène naturel, d'autant plus que souvent, il s'explique par de simples coïncidences. La seule façon d'envisager une action à distance serait de l'interpréter sur le mode de la transmission de pensée : un homme pourrait, en me transmettant ses *species*, m'amener à connaître, à vouloir ou à souhaiter la même chose que lui, j'en viendrais à agir de la même façon que lui. Il devient alors concevable de transmettre, avec une pensée, l'effet et le mouvement que cette pensée est censée provoquer. Mais ce n'est là qu'une éventualité : l'homme est libre et il n'agit de cette manière que si cela lui plaît. La transmission de pensée est donc conçue comme une forme d'influence indirecte, sans contrainte de l'âme ou du corps qui conservent leur entière liberté de mouvement. Ce qui est écarté par Oresme, c'est qu'une âme puisse agir directement sur un corps à distance en le contraignant à effectuer un certain mouvement. La fascination est ainsi vidée de son sens et ramenée à une forme subtile de persuasion.

63. Voir P. MICHAUD-QUANTIN, « Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec », *Études sur le vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Rome, 1970, p. 113-150. Sur la notion de *species* en optique, voir D.-C. LINDBERG, *Theories of vision from Al Kindy to Kepler*, Chicago, 1976, p. 104-121 et K.-H. TACHAU, *Vision and certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantisc (1250-1345)*, Leyde, 1988.

64. Voir M.-D. CHENU, « *Spiritus* : vocabulaire de l'âme au XIIe siècle », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 41, 1957, p. 209-32 et J. BONO, « Medical Spirits and the medieval Language of Life », *Traditio*, 40, 1984, p. 91-130.

65. NICOLE ORESME, *De causis mirabilium*, IV, *nota* 14, *op. cit.*, p. 310-314.

Oresme oppose enfin la thèse d'Avicenne à la philosophie aristotélicienne. Sur ce point, il argumente de la même manière que Thomas d'Aquin : les deux raisonnements invoquent la définition de l'action naturelle par le contact, ce qui permet de réfuter l'idée d'un pouvoir direct de l'âme sur un corps étranger. Oresme développe longuement cette réfutation dans le *De causis mirabilium*[66], et donne l'exemple du chameau. Dire qu'une thèse est en contradiction avec Aristote constitue pour lui un argument important.

Comment s'accommoder d'Avicenne

Quand Thomas d'Aquin puis Nicole Oresme prennent position contre Avicenne, ils en viennent l'un et l'autre à élaborer une autre manière d'expliquer la fascination. Leurs propositions tentent de nuancer et d'aménager la doctrine d'Avicenne.

L'interprétation de Thomas d'Aquin consiste à rétablir un intermédiaire corporel dans la description de la fascination ; il s'attache à préciser le trajet de l'altération depuis l'âme jusqu'au corps extérieur. Les relais de l'altération de l'âme sont le cœur, les esprits corporels, puis l'air, dans la limite de la portée du regard. Dans ce cadre, la fascination est décrite comme une suite d'altérations corporelles, elle n'est qu'un cas particulier de l'action naturelle d'un corps sur un autre corps. La fascination n'est plus conçue comme une action à distance[67]. Le raisonnement de Thomas d'Aquin rebondit cependant à propos de la fascination exercée par les *vetule* : une intervention du démon est possible, ce serait une solution de rechange pour l'explication naturelle de la fascination. Une cause naturelle et une cause démoniaque peuvent s'additionner pour produire des effets supérieurs[68]. Cette interprétation démoniaque n'est pas une concession dans la réflexion de Thomas d'Aquin sur les phénomènes de fascination : les démons occupent une place importante dans sa conception des prodiges.

C'est surtout chez Oresme que la démarche pour s'accommoder d'Avicenne prend toute son ampleur. Le *De configuratione* revient à la fascination et à l'idée qu'elle mettrait en œuvre le pouvoir de l'imagination, mais Oresme le fait d'une autre façon qu'Avicenne : il se réfère à la doctrine des configurations qu'il a développée dans les chapitres précédents et qui détermine son interprétation naturaliste des prodiges[69]. C'est par ce biais qu'il fournit une

66. *Ibid.*, p. 314 et *nota* 19, p. 354.

67. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, III, 103 n. 5 et *Summa theologica*, I, q. 117 a. 3 ad 2, *op. cit.*

68. ID., *Contra gentiles*, III, 103, n. 8, et *Summa theologiae*, I, q. 117 a. 3 ad 2.

69. Sur la doctrine des configurations, voir M. CLAGETT, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, Madison, 1968, p. 14-50 ; A. MAIER, « La doctrine d'Oresme sur les *configurationes intensionum* », dans *Ausgehendes Mittelalter I : Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Rome, 1964, p. 335-352.

explication naturelle au pouvoir du basilic et à celui de la femme menstruée. Selon Oresme, l'imagination peut être intensifiée et configurée de manière particulièrement puissante, ce qui donne à l'âme le pouvoir de placer son propre corps dans une certaine disposition. L'altération subie par le corps propre peut ensuite se propager jusqu'à un corps proche : le corps propre la transmet à l'air ou à tout autre médium, et celui-ci la transmet pour finir au corps étranger. La bonne disposition du corps récepteur est une condition importante pour que l'opération réussisse[70].

L'explication produite par Oresme est surprenante dans la mesure où le lecteur a l'impression qu'elle répète simplement le raisonnement d'Avicenne. De part et d'autre, il est question du pouvoir qu'exerce l'âme, par sa faculté imaginative, sur un corps étranger et distant. Mais l'apport d'Oresme n'est pas négligeable. Il ajoute certaines étapes dans le cheminement du processus d'influence : le mouvement ne passe pas directement de l'âme au corps étranger, il fait intervenir une série de relais intermédiaires, le corps propre et le médium. L'interprétation physique de la fascination que propose Oresme met en jeu une série d'altérations qui maintiennent un contact continu entre l'émetteur et le récepteur. Le facteur central serait alors le médium, qui ramène en quelque sorte l'action à distance au même rang qu'une simple action par contact. Pourtant le texte d'Oresme passe sur cette innovation sans le moindre commentaire et sans même préciser la nature de l'élément médiateur. Plus qu'une doctrine nouvelle, l'explication oresmienne serait une sorte d'amendement à la doctrine d'Avicenne : elle aménage cette doctrine à la lumière des conceptions aristotéliciennes sur le contact.

Les pages suivantes apportent quelques précisions sur cette analyse de la fascination : elle a pour vecteur un rayon visuel, elle passe par les yeux qui sont comme un canal, une voie d'accès reliant les organes des sens internes au monde extérieur. Un contact s'établit en somme lorsque le rayon visuel de l'émetteur est reçu dans l'ouverture oculaire du récepteur : le médium qui transporte l'altération correspond à la tension du regard. Dans les aménagements qu'il apporte à la thèse d'Avicenne, Oresme dessine le profil d'une action à distance qui serait naturelle, par l'intermédiaire de l'imagination, dans une construction qui ne renie pas la définition aristotélicienne de l'action naturelle par le contact.

Nicole Oresme achève son exposé sur la fascination par un retour en arrière un peu déconcertant. Les dernières phrases du chapitre tempèrent l'explication naturaliste de la fascination et remettent en cause le pouvoir de l'imagination : Oresme multiplie les restrictions et les précautions pour qu'une opération de fascination soit considérée comme une action naturelle. Il estime que la fascination est un phénomène rare et marginal, même si ce mode d'action est éventuellement possible[71]. Le recul d'Oresme s'explique

70. Nicole Oresme, *De configuratione*, II, 38, *op. cit.*, p. 382-384.
71. *Ibid.*, p. 384-86.

sans doute par sa grande prudence et par sa volonté de limiter au maximum la notion de prodige. Mais l'emprise du doute ne remet pas en cause l'explication naturelle de l'action à distance, elle n'en rejette pas les fondements, elle ne fait que limiter au maximum son champ d'application. Les restrictions ultimes d'Oresme sont aussi révélatrices de sa manière de raisonner : le plus important est qu'un phénomène soit possible, sa fréquence ou sa rareté n'ont pas d'incidence profonde sur l'élaboration d'une philosophie naturelle[72].

La psychologie de la fascination selon Avicenne a fourni au Moyen Âge les instruments conceptuels d'une interprétation naturelle. Elle a été un élément essentiel du débat sur l'action à distance. La notion d'impressions émises par l'âme était déjà exposée au début du XIIIe siècle chez Guillaume d'Auvergne. À partir de l'*Opus maius* (1266-1268), la référence à Avicenne est devenue explicite : Roger Bacon s'appuie sur la doctrine avicennienne pour élaborer son interprétation de la fascination. Mais les thèses d'Avicenne ont été un objet de discorde. Thomas d'Aquin au XIIIe siècle, Nicole Oresme au XIVe siècle ont développé à son égard une attitude critique : ils réfutent fermement Avicenne et tentent de dépasser sa doctrine en proposant une autre interprétation de la fascination.

L'utilisation latine de la doctrine d'Avicenne va plus loin que la question de la fascination : elle a aussi une incidence dans les débats médiévaux sur le pouvoir des incantations. Certes, la discussion sur l'action à distance s'est concentrée sur le contact visuel et ses modalités ; mais les mêmes raisonnements ont été repris pour interpréter le pouvoir des mots. La réflexion sur la fascination mettait à la disposition des théologiens et des philosophes un cas d'école pour penser le pouvoir de l'incantation comme un pouvoir naturel. Le pouvoir du regard et le pouvoir des mots ont posé le même problème scientifique aux universités du Moyen Âge : le problème de l'action à distance, sans contact. Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Thomas d'Aquin et Nicole Oresme ont en commun de s'être intéressés aux deux aspects du problème : leurs écrits illustrent avec éclat les liens profonds qui unissaient, dans le monde médiéval, le *fascinator* qui trouble par son regard et l'*incantator* qui trouble par ses mots.

Béatrice DELAURENTI, GAS, EHESS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris

72. Sur le probabilisme d'Oresme, voir S. CAROTI, « Éléments pour une reconstruction de la philosophie de la nature dans les *Quodlibeta* de Nicole Oresme », dans J. QUILLET éd., *Autour de Nicole Oresme*, Paris, 1990, p. 85-118 ; H. HUGONNARD-ROCHE, « Modalités et argumentation chez Nicole Oresme », dans P. SOUFFRIN, A. SEGONDS dir., *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Paris, 1988, p. 145-164.

La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370)

Le terme *fascinatio* désignait à l'époque scolastique le pouvoir qu'un homme ou un animal pouvait exercer, à distance, par l'intermédiaire de son regard. Ce phénomène prodigieux a suscité les interrogations des auteurs médiévaux : dans quelle mesure la fascination pouvait-elle avoir une cause naturelle ? De 1230 à 1370, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Thomas d'Aquin puis Nicole Oresme ont intégré cette question dans leur réflexion philosophique sur les pouvoirs de la nature. Il s'agissait pour eux d'adapter les principes de la physique aristotélicienne, qui veut que toute action naturelle s'exerce par contact, à la question controversée de l'action à distance, sans contact. Leurs réflexions montrent comment la définition de l'action naturelle s'est construite et précisée au fil de ces débats : l'idée qu'une action à distance pouvait être une action naturelle a été soutenue d'abord en invoquant le rôle des impressions de l'âme, puis par un aménagement de plus en plus substantiel de la doctrine contestée d'Avicenne sur le pouvoir de l'âme en dehors du corps.

Fascination – Avicenne – Aristote – Naturalisme – Action à distance

Fascination and action at a distance : medieval questions (1230-1370)

In medieval Europe, the latin term *fascinatio* indicated the power which a man or an animal could possess, at a distance, by its only glance. This extraordinary phenomenon induced some interrogations among medieval authors : up to what point could fascination have a natural cause ? From 1230 to 1370, William of Auvergne, Roger Bacon, Thomas Aquinas and then Nicole Oresme integrated this question in their philosophical reflexion about the powers of nature. The problem was to adapt the principles of the aristotelian physics, which states that any natural action is exerted by contact, with the possibility of an action at a distance, without any contact. Their reflexions show how the definition of the natural action was built and specified during these debates : the idea that an action at a distance could be a natural action was elaborated first by calling upon the role of the impressions of the soul, then by an increasingly substantial specification of the doctrine of Avicenne about the power of the soul outside the body.

Fascination – Avicenne – Aristote – Naturalism – Action at distance

Médiévales 50, printemps 2006, p. 155-168

Germana SCHIASSI

« AÏMANZ » : UN CHAPITRE DE L'« ENCYCLOPÉDIE LYRIQUE » DE GAUTIER D'ÉPINAL

La chanson *Tout autresi com l'aïmanz deçoit* [1], qui fait l'objet du présent article, est attribuée à Gautier d'Épinal, chevalier lorrain dont la production littéraire date du XIIIe siècle. Attesté dans plusieurs documents entre 1232 et 1270, Gautier d'Épinal est l'auteur d'une quinzaine de chansons d'argument courtois, qui ont pour destinataires ses nombreux protecteurs, notamment les comtes de Bar (Henri II et Thibaut II) et les comtes de Vaudémont (Hugues II et Hugues III) [2].

Beaucoup d'indices font penser que, en son temps, le trouvère avait joui d'une certaine popularité, ses chansons étant l'objet de plusieurs *contrafacta* pieux ou bien se trouvant parmi les nombreuses insertions lyriques dans le roman *Méliacin* de Girart d'Amiens [3].

Cela n'a pourtant pas empêché que l'œuvre poétique de Gautier ait été sous-estimée, voire ignorée par la critique moderne et contemporaine [4] : c'est sans doute le jugement sévère formulé en 1902 par Alfred Jeanroy [5], au len-

1. La chanson sera mentionnée par la suite avec le sigle RS. 1840, telle qu'elle est indiquée dans la bibliographie de G. RAYNAUD – H. SPANKE, *G. Raynauds Bibliographie des altfranzösischen Liedes, neu bearbeitet und ergänzt von H. Spanke*, Leyde, 1955.

2. Pour les questions relatives à la chronologie de l'auteur et de ses chansons voir H. PETERSEN DYGGVE, « Personnages historiques figurant dans la poésie lyrique française des XIIe et XIIIe siècles. II, Gautier d'Épinal », *Neuphilologische Mitteilungen*, XXXVI, 1935, p. 19-29.

3. Voir A. SALY, *Girart d'Amiens, Meliacin ou le cheval de fust*, Aix-en-Provence, 1990 (*Senefiance*, 27).

4. Par exemple, l'anthologie très connue de S. N. ROSENBERG et H. TISCHLER, *Chansons des trouvères. Chanter m'estuet*, Paris, 1995, ne cite Gautier que dans le commentaire d'une chanson de croisade, éditée comme anonyme, *Jherusalem, grant damage me fais*. La paternité de notre auteur est, en effet, très douteuse : il est étonnant de remarquer qu'aucune des 15 chansons dont l'attribution à Gautier est sûre n'ait été accueillie dans une anthologie qui en compte 217.

5. A. JEANROY, « Les chansons de Gautier d'Épinal », *Romania*, XXXI, 1902, p. 436-9. Voir p. 439, où Jeanroy remarque « la banalité lamentable de ses idées et l'embarras de son style ».

demain de la parution de l'édition de Gautier signée par Ugo Lindelöf et Axel Wallensköld[6], qui a décidé de façon négative de la fortune du trouvère à notre époque.

L'exigence d'une nouvelle édition de Gautier d'Épinal est donc pressante, d'autant plus que, contrairement à ce qu'affirmait Jeanroy, certaines chansons de son *corpus* se signalent par la richesse et l'originalité de l'invention poétique, et méritent d'être comptées au nombre des témoignages les plus illustres de la production lyrique européenne au XIII[e] siècle.

En particulier, la chanson RS. 1840 a retenu notre attention : nous en donnons ci-dessous le texte dans l'édition Lindelöf-Wallensköld[7] :

I

Tot autresi com l'aïmanz deçoit
L'aguillete par force de vertu,
A ma dame tot le mont retenu
Qui sa biauté conoist et aperçoit,
Et je sui cil qui sor toz la covoit ;
Et se n'i truis ne merci ne raison
Par quoi puisse venir a garison,
Bien ait l'amors qui por mal ne recroit !

II

Si com l'arbres qui encontre le froit
Se tient de flors et de sa fueille nu
Ai je mon sens oblïé et perdu
Vers ma dame, quant plus mestier m'avroit.
Ahi, biaus Deus ! s'ele bien conoissoit
La grant amor, la bone entention
Dont li sospir vienent a tel foison,
Ja fins amis a joie ne faudroit.

III

Ne voudroie joïr de rien qui soit
Se ce par li ne m'estoit avenu,
Si com la lune a son veoir perdu,
Quant la clarté del soleil ne reçoit.
He, franche riens ! s'a nul jor avenoit
Qu'eüssiez ja ne merci ne pardon
D'ami verai loial sans traïson,
Por Deu, gardez al mains que ce seroit !

6. U. LINDELÖF et A. WALLENSKÖLD, « Les Chansons de Gautier d'Épinal », *Mémoires de la Société Néophilologique à Helsingfors*, 3, 1901, p. 205-318.

7. ID., p. 293-295. Un nouveau texte critique de RS. 1840 sera établi dans le cadre d'une nouvelle édition de Gautier d'Épinal – Thèse de doctorat en cours, sous la direction des Professeurs M. L. Formisano (Université de Bologne) et J. Cerquiglini-Toulet (Université de Paris IV-Sorbonne).

IV

A semblance d'ome qui adés boit
Ne ja nul jor n'avra assez beü,
M'a fait ma dame et ydropique et mu,
Que ne li os descovrir rien qui soit.
Quant plus l'esgart et je plus la covoit,
Et quant je n'os remirer sa façon
Li ueil del cuer remirent a bandon
Et pensent ce que nus hom ne verroit.

V

Tout autresi com de l'ombre qu'on voit
Que ce n'iert ja ne senti ne tenu,
M'a ma dame sans plaie el cors feru ;
Mais je ne sai dont ce vient ne que doit,
Fors d'un regart que je vi qu'ele avoit ;
Mais or le truis si cruël et felon
K'ainçois l'avroit cent mile foiz uns hom
Resgardee, qu'ele lui n'en avroit.

VI

Chançons, di moi a mon seignor Huon :
Si vain sohait et si espoir breton
M'ont deceü ; car ce est a bon droit.

Datée par Holger Petersen Dyggve des années 30-40 du XIIIe siècle[8], cette chanson se déroule en cinq strophes dont chacune contient une image tirée du monde naturel. Pourtant, la nature n'est pas ici un prétexte pour l'invention poétique, ni le simple décor d'une narration. Dans chaque strophe, l'auteur décrit systématiquement les effets de l'influence amoureuse de la dame sur l'amant par le biais d'une comparaison avec un phénomène naturel toujours différent : le magnétisme, la chute des feuilles en hiver, l'éclipse, l'hydropisie, l'ombre. Ces phénomènes touchant aux domaines les plus divers, le poète utilise pour chacun d'eux un lexique scientifique pertinent et rigoureux. Pour la variété d'arguments et pour la précision du vocabulaire, on peut considérer chaque strophe comme un chapitre d'une petite encyclopédie lyrique, dans laquelle *imago mundi* et *imago amoris* se reflètent et se superposent.

Dans les pages qui suivent, nous concentrerons notre attention sur le premier « chapitre » de cette petite encyclopédie amoureuse, celui qui s'ouvre avec l'image de l'aimant : s'il est vrai que Gautier n'a pas été le premier à décrire le charme de la dame à travers cette pierre, néanmoins le choix des

8. Cf. PETERSEN DYGGVE, *art. cit.*, p. 26 : « La chanson XIII (R. 1840)... porte comme destinataire mon seignor Huon. Nous pensons qu'on pourra avec une grande vraisemblance y voir ou Hugues II, comte de Vaudémont de 1190 à 1235 ou 1236, ou bien Hugues III, son successeur, comte jusqu'à 1246, ce qui donnerait pour la composition de la chanson une date antérieure à 1246 ».

mots, des expressions et des renvois à d'autres passages à l'intérieur de la même chanson témoignent du renouvellement de la lyrique du XIII[e] siècle dans ses figures au contact des savoirs scientifiques. D'abord, nous tâcherons de parcourir brièvement l'évolution du mot *aimant* et de son acception ; ensuite, nous essayerons de repérer les sources littéraires et scientifiques dans lesquelles Gautier d'Épinal aurait puisé, élaboré et renouvelé son image. Nous démontrerons, en dernière étape, que son apport n'est pas isolé dans le cadre de la production lyrique contemporaine, mais qu'il trouve des correspondances très ponctuelles dans le milieu le plus « expérimental » de l'époque, celui de l'« École » poétique sicilienne de Frédéric II.

Histoire d'une équivoque

Du latin tardif *adamas*, *-antis* (< gr. αδάμας), pendant le XII[e] siècle *aimant* a été employé pour désigner tantôt le « diamant », tantôt l'« aimant ». Les dictionnaires philologiques et étymologiques se bornent à enregistrer la double acception du terme[9]. Il est intéressant de noter que, si la confusion au niveau lexical se produit à partir des langues vulgaires, une superposition partielle au niveau des propriétés des deux pierres est attestée depuis l'Antiquité. Étant donné que la catégorie de pierres appelée *adamas* par les auteurs anciens comprenait aussi des métaux[10], Pline l'Ancien dans le livre XXXVII de sa *Naturalis Historia* attribuait au diamant des vertus magnétiques[11].

9. Cf. F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, 10 vol., Paris, 1881-1902, VIII, compl., p. 59 : 1. « minerai de fer oxydé qui a la propriété d'attirer le fer » [*En Ynde croist li aemans* (Gauth. de Mes., *Ym. du monde*, BnF, fr. 2021, f° 103ra)] ; 2. « Diamant, pierre dure comme le diamant ». – cf. A. TOBLER, E. LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbude*, Wiesbaden, 1925-1965, I, p. 240-41. – cf. DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae latinitatis*, Niort, 1840, I, p. 69 : « Videtur esse Magnes, Gall. *Aimant*. Vox Graecae originis. At vero nostris olim *Adamas* prius dicebatur *Aimant*, quam vocaretur *Diamant* ; quae ultraque vox a verbo *Adamas* origine habet ». – cf. FEW, band I-1, p. 132-133 : « Lat. ADAMAS, *-antis* hat die Bedeutungen « harter stahl » und « diamant ». Apr. *aziman* weist darauf hin, dass es zu * *adimas* dissimiliert worden ist. Das ursprüngliche ADAMAS liegt vor in amail. *adamanta* « diamant », siz. *damanti* RLomb 40, 1146, Novara (siz.) *domandi* MLomb 21, 269, kat. *azamant* « magnet ». Aus * *adimante* die Formen unter I1 [« aimant »]. Die Formen unter 2 [« diamant »] gehen zurück auf ein spätlt. *diamas* (4.Jh., Ianz 23, 79), das allerdings als Name eines Pferdes belegt ist ; eine solche Namengebung ist sehr wohl möglich. Die Form *diamas* erklärt sich wohl durch Metathese von *adi-* unter dem einfluss der vielen griechischen Wörter, die mit *dia-* beginnen, wie *diaphanes* usw. Unter II [Afr. Mfr. *Adamas* m. « *diamant* »] vereinzelte Entlehnungen aus lt. *Adamas*, *-antis* ».

10. Pour le problème de l'acception du mot « diamant » dans la littérature scientifique tardo-ancienne et médiévale, voir M. E. HERRERA, « La historia del "diamante" desde Plinio a Bartolomé el Inglés », dans *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève, 1994, p. 139-153.

11. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle, livre XXXVII*, E. DE SAINT-DENIS éd., Paris, 1972, par. 61 : « *Adamas dissidet cum magnete in tantum, ut iuxta positus ferrum non patiatur abstrahi aut, si admotus magnes adprehenderit, rapiat atque auferat* ».

Lorsque Isidore de Séville s'occupe du diamant dans le livre XVI des *Etymologiae*, il reprend la tradition de Pline [12], et représente à son tour la source principale des vers consacrés au diamant dans *De lapidibus* de Marbode, évêque de Rennes :

> Omnibus [adamantibus] aequa tamen vis est adducere ferrum ; Quod facit et magnes absente potens adamante : Nam praesens adamas magneti, quod rapit, aufert.
>
> [La vertu propre à tous les diamants est celle d'attirer le fer : l'aimant aussi fait cela, il en devient capable en l'absence du diamant. Car lorsque le diamant est présent, il arrache à l'aimant ce qu'il a attiré] [13].

En revanche, en ce qui concerne l'aimant, Marbode utilise entièrement une tradition d'ascendance aristotélicienne, celle du traité de Damigéron : l'original grec étant perdu, il ne nous reste que la traduction latine [14] :

> Est autem de colore ferrugineus, magnas habens in se virtutes, veluti spiritum in attrahendo sibi ferrum et retinendo. Inuenientes autem eum colchi, dicunt hoc lapide usum esse in magica actione [...] Vires habet preterea purgatorias. et ideo ydropicis cum mulsa datus [...] Tritus et combustionibus super aspersus eas sanat.
>
> [Il est de la couleur du fer, et il possède de grandes vertus, comme le pouvoir d'attirer vers soi le fer, et de le retenir. Les Colchidiens qui le repèrent prétendent que cette pierre est utilisée pour des pratiques de magie. De plus, la pierre a des propriétés purgatives, et c'est pour cela qu'elle est administrée aux hydropiques, avec du vin miellé. Pilé et aspergé sur les brûlures, il les guérit] [15].

De ce dernier ouvrage Marbode tire les propriétés médicales relatives à l'aimant :

12. W. M. Lindsay éd., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, Vol. II, Oxford, 1911, XVI, 13, 3 : « Hic [adamas] autem dissidet cum magnete lapide in tantum, ut juxta positus ferrum non patiatur abstrahi, magneti autem si admotus, magnes comprehenderit, rapiat atque auferat. Fertur quoque in electri similitudine venena deprehendere, metus vanos expellere, maleficiis resistere artibus ». – cf. P. Studer et J. Evans, *Anglo-Norman Lapidaries*, Paris, 1924 (réimpression Genève, 1976), 297, n. 42-46.

13. J. Riddle, *Marbode of Rennes. De lapidibus, considered as a medical treatise*, Wiesbaden, 1977, p. 36, par. 40. La croyance selon laquelle la pierre « adamas » arracherait le fer à la pierre « aimant » se retrouve aussi, entre autres, dans le *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais : « Adamantis duo sunt genera, unum in Indiae partibus invenitur inter rupes chrystallinas... hic a quibusdam Diadamas dicitur... ferrum autem hic aufert magneti », (*Biblioteca Mundi Vincentii Burgundi Speculum quadruplex*, Douai, 1624, t. I, lib. VIII, C XL).

14. Sur la question des sources du lapidaire, cf. Riddle, *op. cit.*, p. 8-21 ; voir aussi l'article de S. Baggio, « Censure Lapidarie », *Medioevo romanzo*, XI/2, 1986, p. 207-228, en particulier p. 210-214 et R. Halleux, « Damigéron, Evax et Marbode : l'héritage alexandrin dans les lapidaires médiévaux », *Studi medievali*, 15/1, 1974, p. 327-347.

15. J. Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*, Oxford, 1922, p. 195 *sq.* (Appendix A), cap. XXXIV.

Gratia praestantur simul, et suadela per ipsum, sermonisque decor, disceptandique facultas. Cum mulso datus, hydropem purganda resolvit. Et combusturas super aspersus medicatur.

[Grâce à l'aimant, le pouvoir de la persuasion est assuré, ainsi que la pertinence de l'expression et la force de l'argumentation. Administré avec du vin miellé à l'usage purgatif, l'aimant libère l'hydropique, et aspergé sur les brûlures, les soigne] [16].

Les adaptations successives en français de l'ouvrage de Marbode ne s'éloignent généralement pas de leur source. Pourtant, dans la *Première version en vers* en anglo-normand, le traducteur, en parlant des propriétés de l'aimant (appelé « Magnete »), dit que « *Fer resemble e si le trait Ausi cume l'aïmant fait* » (v. 455-6) [17], ce dernier vers étant absent dans le chapitre de Damigéron. Le traducteur serait-il cultivé au point de ressentir l'exigence d'ajouter cette spécification pour rattraper la tradition plinienne [18] ? Ou, plus vraisemblablement, aurait-il pris conscience des possibles ambiguïtés engendrées par l'identité lexicale du terme, qui se produisent au moins jusqu'au milieu du XIIIe siècle [19] ? Cela apparaît évident dans la *Première version en vers* au niveau des variantes formelles : dans le ms. *A* (Paris, BnF lat. 14470), daté par Studer de la deuxième moitié du XIIe siècle ou du début du XIIIe siècle [20], « adamas » est traduit par *aïmant*. Par contre, les manuscrits qui ont été copiés, d'après Studer, vers la fin du XIIIe siècle écrivent *dyamant/diamant/adamas* : cela veut dire qu'à cette époque, la distinction entre « aymant » et « diamant » est plus nettement fixée dans la langue. D'ailleurs, le mot « magnete », utilisé couramment dans les lapidaires en vulgaire, n'est plus attesté depuis la fin du XIIIe siècle [21] : à titre d'exemple, lorsqu'en 1371 Jean Corbechon traduit en français le XVIe livre du *De Proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais [22], il traduit « magnes » par *aimant*, mais, tout en essayant de garder l'ordre alphabétique du classement des pierres dans l'original latin, il ne change pas de place à l'aimant, qui se trouve sous la lettre « m » [23].

16. RIDDLE, *op. cit.*, p. 58, par. 305-306.

17. STUDER, *op. cit.*, p. 46. Les lapidaires successifs présentent la même glose : cf. L. PANNIER, *Les Lapidaires français du Moyen Âge, des XIIe, XIVe et XIVe siècles*, Paris, 1882 (réimpression Genève, 1973), p. 101 (*Lapidaire de Modène*), 679 : « Par force le fer a soi trait Ausi com li aïmans fait » ; p. 131 (*Lapidaire de Berne*), 735 : « La pierre et le fer ele atraist Ainsi com li aymant fait ».

18. Lorsque Damigéron parle du diamant, il n'en mentionne aucune propriété magnétique.

19. STUDER, *op. cit.*, 305, n. 46 : « In French the confusion between adamas and magnet is constant, aimant being used for both ».

20. *Ibid.*, p. 1.

21. Cf. FEW VI-1, 46. Le terme réapparaît au XVIIe siècle (« boiste magnetique ») pour désigner la boussole.

22. JEAN CORBECHON, *Le livre des proprietés des choses*, Paris, BnF, fr. 16993, f° 225d : *Le XVIe livre qui fait mencion des pierres des couleurs et des metaulx.*

23. *Ibid.*, f° 234b.

Vers 1288, c'est le célèbre médecin Simon de Gênes qui s'efforce de résoudre l'équivoque lexicale et, en même temps, de combattre les fausses (d'après son opinion) croyances liées à cette pierre. Dans son lexique intitulé *Clavis sanationis* (édition de Padoue 1474), à l'entrée « *adamas* », il écrit :

> Adamas, lapis durissimus, inter preciosas gemmas computatus, sex angulos habens, ferruginei coloris, quem multi mentiti sunt non posse frangi nisi cum yrcino sanguine, aut plumbo, quod aurifabri experti negant. Aliquando adamas magnes vocatur [...]. Lapis magnes, qui ferrum trahit, multi adamantem putaverunt falso.
>
> [Adamas, pierre très dure, au nombre des pierres précieuses, avec six angles, de la couleur du fer, dont plusieurs ont affirmé faussement qu'elle ne pourrait être brisée que par le sang de bouc, ou par le plomb – ce que les orfèvres experts nient. Parfois elle est appelée « aimant ». Plusieurs ont faussement pris la pierre aimant, qui attire le fer, pour le diamant][24].

Dans les témoignages littéraires, l'ambiguïté lexicale entre les deux pierres est largement attestée, au moins jusqu'au troisième quart du XIIIe siècle. Parmi les nombreux exemples recueillis par Tobler-Lommatzsch et par Ziltener, celui du *Roman de la Rose* nous semble assez exhaustif : [diamant] Guill. Lorr., 3842 : « *La pierre est de roche naïve De quoi l'en fist le fondement, Si est dure come aïmant* » ; J. de Meun, v. 16333 : « *Perceroit pierre d'aiment* » ; [aimant] Guill. Lorr. 1158 : « *Car trestot en autel maniere Con la pierre de l'aiment Trait a soi le fer soutilment Ausi atrait le cuer des genz Li ors qu'en done et li argenz* » ; J. de Meun, v. 19340 : « *Plus se vuet* [Amour] *vers mes* [Nature] *euvres traire Que ne fait fer vers aimant* »[25].

Les sources de Gautier d'Épinal : entre tradition et innovation

Gautier a eu sans doute à l'esprit une source provençale, l'image de l'aimant étant largement utilisée par les troubadours[26] et ensuite par les poètes

24. T. BERTELLI, « Sulla epistola di Pietro Peregrino di Maricourt e sopra alcuni trovati e teorie magnetiche del secolo XIII. Memoria seconda », *Bollettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, Rome, 1868, p. 107 *sq.*

25. A. TOBLERE, E. LOMMATZSCH, *op. cit.*, I, 240-41 ; W. ZILTENER, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleiche der okzitanischen und der französischen Versliteratur des Mittelalters*, fasc. 1, *Literaturverzeichnisse. Unbelebte Natur*, Bern, 1972, p. 78-80.

26. Cf. F. RAYNOUARD, *Lexique Roman ou dictionnaire de la langue des troubadours*, 6 vol., Paris, 1838-1844, II, 162-63 ; ZILTENER, *op. cit.*, 79 : Bernart de Ventadorn, P.-C. 70, 26, VI, 40 « E si m sui de midons lonhans, Vas se m tira com azimans La bela cui Deus defenda » ; Folquet de Marselha, P.-C. 155, 20, II 16 (XVII) : « Q'eissamens cum l'azimans Tira l fer e l fai levar, Fazi'el [Barral] mains cors dreissar Vas pretz, forssatz e pesans » ; Aimeric de Peguilhan, P.-C. 10, 12, IV 25 : « A ley del fer que va ses tirador Vas l'aziman que l tira vas si gen, Amors, que m sap tirar ses tiramen, Mas tirat m'a sevals per la melhor » ; *ID.* P.-C. 10, 24, I 1 : « Yssamen cum l'äymans Tira l fer e l trai vas se, Tir'Amors mon cor ancse, Eu'es forser e mais tirans ».

de « l'École sicilienne »[27]. D'ailleurs, l'utilisation de l'aimant, ainsi que d'autres pierres précieuses, n'est pas un cas isolé dans sa production[28].

Mais ce n'est que dans les lapidaires ou les textes pseudo-scientifiques de la même tradition que l'aimant est utilisé pour guérir l'hydropisie et pour augmenter le charme de celui qui le porte, en lui conférant le don de l'éloquence[29] ; cela nous conduirait à penser que Gautier avait une connaissance directe d'un de ces textes : nous ne serions pas en mesure d'expliquer autrement la raison pour laquelle le poète, dans la même chanson, utilise l'image de l'aimant et dit que la dame l'a rendu « *ydropique et mu* », cette association ne se trouvant pas ailleurs, à notre connaissance, dans la lyrique en ancien français, ni provençale ni italienne. Les deux motifs sont liés aussi par celui de la maladie : la dame, en tant qu'objet de « convoitise » (v. 5, 29), est la cause de la maladie (v. 7, 27-29) du poète, et, en tant qu'« aimant », le seul antidote qui puisse lui donner la guérison (v. 7).

On ne peut pas non plus exclure que Gautier ait pris connaissance de nombreuses expériences scientifiques sur le magnétisme, conduites au cours du XIIIe siècle en Europe, qui avaient d'ailleurs sans doute contribué au développement de ce motif dans la poésie lyrique contemporaine[30]. Le choix des mots est aussi révélateur de la tentative de plier à l'image poétique le phénomène naturel observé et évalué de façon strictement scientifique. Lorsqu'il parle de l'aimant (mais le discours serait valable pour chacune des images présentes dans la chanson), Gautier ne dit pas simplement qu'il « attire » le fer, mais il utilise le verbe « *dechevoir* ». Parmi ses significations, le dictionnaire Tobler-Lommatzsch signale celle de « charmer, attraper par enchantements, ensorceler[31] ». Cette acception pourrait être confirmée par le fait que tous les lapidaires soulignent que l'aimant était la pierre préférée des magiciens : prenons à titre d'exemple la *Premier version*, vv. 457 *svv.* : « *Dendor l'ama mult*

27. Cf. C. SEGRE, C. OSSOLA, *Antologia della poesia italiana. Il Duecento*, Turin, 1997, p. 47 *sq.* : [*Tenzone con Jacopo Mostacci e Pier della Vigna*], vv. 9-11 « Per la vertute de la calamita Como lo ferro atira no si vede Ma sì lo tira signorevolmente ».

28. Cf. RS. 199 où le poète s'adresse à la dame en l'appelant *Aimanz fins et verais* (v° 1) ; cf. encore RS. 199, 42-3 : « *Et de rubis li balais N'a de biauté nule igance* » ; RS. 1059, 34-5 : « *En la face que je vi, C'est fins rubis et cristaus* ».

29. Cf. *supra*, p. 2 ; L. PANNIER, *Les Lapidaires français du Moyen Âge, op. cit.*, p. 51 (*Première version*), 488 ; p. 131-2 (*Lapidaire de Berne*), 781 : « Gracious et amonestant Fait son seignour et bien estant, Del bel parler grace li donne Et d'acoitance bele et bone. La poudre ou most garist et sainne L'idropique, bien li est sainne » ; p. 103 (*Lapidaire de Modène*), 739 : « Sage le fait venir en plait Et belement parler le fait. Li piere est de grant segnerie ; molt est buene por faire aïe, A boire avuec eve molete A ydropikes li manete ». L'association est présente aussi dans le chapitre sur l'aimant du *Liber de proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais : Paris, BnF, ms. lat. 16099, f° 136c, lignes 2-3 : « [Magnes] auget gratiam et decorem in sermone Item cu[m] mulsa curat idropisim et splenem.allopitiam et arsuram ».

30. Il faut préciser que les expériences sur le magnétisme ne sont attestées que tardivement dans le XIIIe siècle. À ce propos, voir D. JACQUART, « L'observation dans les sciences de la nature au Moyen Âge : limites et possibilités », *Micrologus*, 4, 1996, p. 55-75.

31. A. TOBLER, E. LOMMATZSCH, *op. cit.*, II, 1245 : *bezaubern, berüchen.*

durement, Qi l'usot a enchantement. Circé l'usa e l'ot mult chere, Cele merveilose sorcere[32] ».

Gautier introduit encore un élément, celui de l'« aguillete », qui ne se trouve pas dans les lapidaires que nous avons analysés. Il paraît évident que l'auteur fait plutôt référence à l'expérience de l'aiguille aimantée, en particulier celle de la boussole marine, qui d'ailleurs avait été déjà mentionnée chez plusieurs auteurs, dès la fin du XIIe siècle. On la retrouve, par exemple, dans l'encyclopédie scientifique *De naturis rerum* d'Alexandre Neckham qui écrit :

> Nautae etiam mare legentes, cum beneficium claritatis Solis, in tempore nubilo, non sentiunt, aut etiam cum caligine noctuarum tenebrarum mundus obvolvitur, et ignorant in quem mundi cardinem prora tendat, acum super magnetem ponunt, quae circulariter circumvolvitur usque dum, eius motum cessante, cuspis ipsius septemtrionalis plagam respiciat.
>
> [Les marins qui parcourent la mer, lorsqu'ils ne bénéficient pas de la lumière du soleil à cause du temps nuageux ou encore, lorsque le monde est enveloppé par les ténèbres épaisses de la nuit, de sorte qu'ils ignorent vers lequel des points cardinaux du monde la proue tend, ils posent une aiguille sur un aimant. L'aimant tourne en rond, jusqu'à ce que, une fois qu'il a cessé de tourner, sa pointe regarde en direction du Nord][33].

Encore, dans le *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais :

> [Magnes] stellamque maris indicem itineris, inter obscuras nebulas per diem vel noctem nautis prodit. Cum enim vias suas ad portum dirigere nesciunt, accipiunt acum, et acumine eius ad adamantem lapide fricato per transversum in festura parva figunt et vasi pleno aqua immittunt. Tunc adamantem vasi circumducunt et mox, secundum motum eius, sequitur in circuitu, cacumen acus : rotatum ergo perinde citius, lapidem subito retrahunt ; moxque cacumen acus, avulso ductore, contra stellam aciem dirigit, statimque subsistit, nec per puncto movetur ; et nautae secundum demonstrationem factam, ad portum vias dirigunt.
>
> [L'aimant révèle aussi aux marins l'astre de la mer, qui indique la route, parmi les nuages obscurs pendant la journée ou pendant la nuit. Car, quand ils ne savent pas revenir au port, ils prennent une aiguille, la fixent dans une petite fente dans la pierre de l'aimant, qui a été frottée obliquement, et ils posent tout cela dans un vase rempli d'eau. Ensuite, ils font tourner en rond l'aimant dans le vase, et aussitôt, selon le mouvement de celui-ci, l'extrémité de l'aiguille en suit la rotation ; lorsque sa vitesse augmente de la même manière, ils retirent soudainement la pierre. Alors, l'extrémité de l'aiguille, libérée de son guide, dresse sa pointe en direction de l'étoile et s'arrête, sans bouger, et les marins, après cette démonstration, se dirigent vers le port][34].

32. PANNIER, *op. cit.*, p. 51.
33. BERTELLI, *art. cit.*, p. 103.
34. VINCENT DE BEAUVAIS, *op. cit.*, t. I, lib. VIII, C XL (cf. n. 13).

Dernier exemple, cette fois en vulgaire, tiré de la Bible de Guiot de Provins, « achevée sans doute au début de 1206[35] » :

De notre pere l'Apostoile
Vouisisse qu'il semblast l'estoile
Qui ne se meut : moult bien la voient...
Ils l'appellent la Tresmontaine...
Un art font, qui mentir ne puet,
par la vertu de la mannete
une pierre laide et brunete
ou li fers volontiers se joint
Ont si esgardent le droit point
Puis qu'une aguille l'ait touché
Et en un festu l'ont fiché...
Quant la mer est obscure et brune
Qu'on ne voit estoile ne lune
Donc font l'aguille allumer
Puis n'ont il garde d'esgarer
Contre l'estoile va la pointe
Par ce sont li marinier cointe
De la droite voie tenir[36].

Dans cette perspective, la comparaison avec la dame qui a *tot le mont retenu* (v. 3) est d'autant plus pertinente que, comme l'aiguille aimantée reconnaît et indique l'étoile polaire aux marins, les gens sous les effets du charme magnétique de la dame aperçoivent et reconnaissent sa beauté. Le choix du verbe « *dechevoir* » est donc révélateur de l'effort du poète pour exprimer une expérience à la fois scientifiquement évaluée, et pourtant encore chargée de mystère et de merveille aux yeux des observateurs[37]. Ce n'est pas par hasard que Pierre de Maricourt, quelques dizaines d'années plus tard, dans le premier chapitre de son *Epistola de magnete ad Sygerum de Foucaucourt Militem* écrite à Lucera en 1269, précise que les expérimentations dont il va parler :

(...) de quibus quesivisti, appellem manifesta, erunt tamen inextimabilia, et vulgo quasi illusiones et fantasmata ; et ideo, quo ad vulgum, secreta sunt : astrologis autem et naturalibus satis erunt manifesta, et ipsis erunt solatium, et provectis viatoribus non modici erunt iuvamenti.

35. *Dictionnaire des Lettres françaises, Le Moyen Âge*, Paris, 1964, p. 650.

36. BERTELLI, *art. cit.*, p. 121.

37. Encore au XIVe siècle Jean Corbechon insiste sur le sentiment de merveille suscité par l'observation des expériences sur l'aimant : Paris, BnF, ms. fr. 16993, f° 234b, lignes 12 *sq.* : (*le lxij chapitre de l'aimant*) : « C'est grant merveille comment l'aimant aime le fer autant, non pas tant seulement l'aimant le trait mais qui plus est, un fer trait l'autre quant il a touché a l'aimant sicomme il appert du coustel qui prant l'aguille quant il a touché a ceste pierre ». Il est aussi intéressant de noter que, par rapport à Barthélemy l'Anglais qui ne mentionne pas la boussole marine, la « traduction » de Corbechon ajoute l'aiguille aimantée.

[Les expérimentations au sujet desquelles tu m'as interrogé, je les appellerai évidentes, cependant, pour le peuple, elles seront impossibles à juger, et presque des illusions ou des spectres ; c'est pour cela qu'elles demeurent secrètes au peuple : mais elles seront assez évidentes pour les astrologues et les naturalistes, et pour ceux-ci elles seront une ressource, et les voyageurs expérimentés en tireront beaucoup de bénéfices] [38].

Correspondances dans la lyrique du XIII[e] siècle

Restons en Italie et revenons à l'« École sicilienne », qui naît et se développe au sein de la *magna curia* de Frédéric II de Hohenstaufen. L'empereur, qui règne de 1220 à 1250, s'intéresse à la philosophie naturelle et à l'astrologie ; il encourage l'activité scientifique et les traductions de textes grecs et arabes, il est, lui-même, avec probabilité, l'auteur du fameux traité de fauconnerie *De arte venandi cum avibus*. Par conséquent, les poètes dits « Siciliens », souvent des fonctionnaires de la cour, reflètent et partagent l'unicité du milieu culturel dont ils font partie : nous remarquerons en particulier la richesse de métaphores et d'images tirées de la philosophie naturelle.

Si la datation de Holger Petersen Dyggve est exacte, RS. 1840 serait donc contemporaine de certains exemplaires de la production poétique de l'École sicilienne, qui présentent une visible affinité de structures et thèmes : nous songeons, par exemple, à Giacomo da Lentini, *Madonna dir vo voglio*, qui est à son tour une traduction de la chanson *A vos midontç, voill rettrair'en cantan* de Folquet de Marseille ; ou encore, à Guido delle Colonne, *Ancor che l'aigua per lo foco lassi*, qui d'ailleurs utilise et développe largement l'image de l'aimant [39] :

La calamita contano i saccenti
Che trare non poria
Lo ferro per maestria,
se no che l'aire in mezzo le 'l consenti.
Ancor che calamita petra sia,
L'altre petre neenti
Non son cusì potenti
A traier perché non hano bailia.

38. *Epistola Petri Peregrini de Maricourt Ad Sygerum de Foucaucourt Militem*, dans P. PEREGRINUS DE MARICOURT, *Opera*, éd. Loris Sturlese et R. Thompson, Pise, 1995. On peut citer aussi, pour la traduction française et le commentaire, P. RADELET-DE GRAVE, et D. SPEISER, « Le "De magnete" de Pierre de Maricourt. Traduction et commentaire », *Revue d'histoire des sciences*, 28, 1975, p. 193-234. En ce qui concerne la biographie et l'œuvre de Pierre de Maricourt, voir B. BONCOMPAGNI, « Sopra Pietro Peregrino di Maricourt e la sua epistola De magnete, Memoria Prima », *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, 1, 1868, p. 1-32.
39. C. SEGRE, C. OSSOLA, *op. cit.*, p. 63, 77-94.

Così, madonna mia,
l'Amor s'è *apperceputo*
che non m'avria potuto
traer' a sé se non fusse *per voi* ;
e sì son donne assai,
ma no nulla per cui
eo mi movesse mai,
se non per voi, piagente,
in cui è fermamente
la forza e la vertuti[40].

L'exemple qui suit est encore plus frappant : la chanson *Lo gran valore e lo presio amoroso* de Mazzeo di Ricco, attesté entre 1252 et 1260, présente le même emploi de l'image que chez notre auteur :

E serete sicura
Che la vostra bellezze mi ci 'nvita
Per forza, come fa la calamita
Quando *l'aguglia tira per natura*[41].

La recherche est ouverte : nous ne prétendons pas établir une source textuelle à la base de Gautier d'Épinal et des Siciliens. La lecture de la strophe du RS. 1840 se borne à montrer que, si d'un côté le genre lyrique devient au cours du XIIIe siècle de plus en plus cristallisé et clos au niveau des thèmes et des structures[42], de l'autre il se renouvelle et s'enrichit au niveau de l'*ornatum* : grâce à la diffusion des ouvrages scientifiques souvent recueillis en encyclopédies, la poésie lyrique se fait à son tour *imago mundi*, dont la chanson de Gautier nous paraît un exemple particulièrement réussi dans l'union de la rigueur scientifique et de l'*inventio* poétique.

Germana SCHIASSI, Università di Bologna, Dipartimento di Filologia Romanza. Facoltà di Lingue e Letterature Straniere Moderne, via Cartoleria, 5, I-40 124 Bologna.

40. [« Les savants narrent que l'aimant n'aurait le pouvoir d'attirer le fer que par le moyen de l'air. Aucune pierre, excepté celle de l'aimant, n'a autant de puissance d'attirer le fer, car n'en a pas le pouvoir. Ainsi, madame, Amour s'est rendu compte qu'il n'aurait pu m'attirer à soi que grâce à vous. En effet, il y a beaucoup de dames mais il n'y en a aucune vers laquelle Amour me fait tendre, à l'exception de vous, dame plaisante, qui abritez la force et le pouvoir »].

41. [« Et vous, soyez sûre que le pouvoir de votre beauté m'attire à vous, de la même façon que l'aimant attire l'aiguille par nature »]. CONTINI, *Poeti del Duecento*, Milan-Naples, 1960 (*La letteratura italiana. Storia e testi*) vol. 2, t. I, p. 153 *sq.*, 27-30.

42. N'oublions pas que la forme « close » par excellence, le sonnet, a été « inventée » par Giacomo da Lentini.

« Aïmanz » : un chapitre de l'« encyclopédie lyrique » de Gautier d'Épinal

Cet article est une analyse de la première strophe de la chanson *Tout autresi com l'aïmanz deçoit*, de Gautier d'Épinal (XIIIe siècle), qui décrit le charme de la dame par le biais d'une comparaison avec l'aimant. Le choix des mots, des expressions et des renvois à d'autres passages à l'intérieur de la même chanson témoigne du renouvellement de la lyrique du XIIIe siècle dans ses figures au contact des savoirs scientifiques. En essayant de repérer les sources littéraires et scientifiques dans lesquelles Gautier aurait puisé et renouvelé son image, nous constatons que son apport trouve des correspondances très ponctuelles dans le milieu le plus expérimental de l'époque, celui de l'« École » poétique sicilienne de Frédéric II.

Gautier – Épinal – chanson – aimant – encyclopédie

« Aïmanz » : a Chapter of Gautier D'Épinal's « Lyrical Encyclopedia »

This article is an analysis of the first stanza of *Tout autresi com l'aïmanz deçoit*, a lyric by Gautier d'Épinal (13th century), which describes the appeal of the *dame* through a comparison with the magnet. The choice of words, expressions and items which recall other passages within the same song stand for the renewal of poetic imagery in the 13th century, which was brought about thanks to the contact with scientific knowledge. In trying to find the literary and scientific sources, which resulted in Gautier's imagery, we have also noted that his contribution has many analogies with what was going on in the most experimental cultural setting of his day, Frederic II's poetic Sicilian « School ».

Gautier – Épinal – song – magnet – encyclopedia

Médiévales 50, printemps 2006, p. 169-178

Jenny JOCHENS

LE MILLÉNAIRE DE LA CONVERSION EN ISLANDE

En l'an 2000, les célébrations du deuxième millénaire de notre ère organisées dans le monde entier ont eu un écho retentissant en Islande. Non seulement la population a participé aux commémorations honorant deux mille ans de christianisme et de calendrier occidental, mais elle a aussi, et surtout, célébré le millénaire de la conversion du pays. Cet événement, connu sous le terme de *kristnitaka* (consentement à la chrétienté), qui a probablement eu lieu le 24 juin 1000, est une histoire tout à fait particulière parmi les récits de la conversion de l'Europe. Tandis que les autres peuples furent contraints par leurs rois à accepter la nouvelle religion par des méthodes militaires utilisées à plusieurs reprises, les Islandais – toujours sans roi – délibérèrent longuement et publiquement à l'*alþingi* (assemblée générale), sous la direction du *lögsögumaðr* (l'homme qui prononce la loi), du pour et du contre de la nouvelle religion. Ils prirent finalement la décision de se convertir, volontairement et formellement, acceptant le baptême immédiat de tous les participants, ce qui atteste une sincérité sans faille [1].

Les célébrations d'un événement s'orientent naturellement vers les monuments qu'il a engendrés ; en Islande cela ne veut pas dire des bâtiments ou des objets mais des manuscrits. Les pages qui suivent ont pour objet de proposer un survol rapide des éditions et des études récentes qui traitent des sources écrites en vieil islandais (ou vieux norrois) provenant surtout d'Islande mais aussi de Norvège et qui concernent la conversion et l'histoire de l'Église, et dont la publication coïncide à peu près avec les célébrations du millénaire.

En introduisant, sinon l'écriture, du moins l'alphabet latin dans l'île, le clergé et la conversion ont joué des rôles majeurs dans la vie intellectuelle islandaise. Initialement contraints par les besoins liturgiques, les prêtres commencèrent par écrire en latin, mais très tôt des écrits en langue ver-

1. Cf. J. JOCHENS, « Late and Peaceful : Iceland's Conversion through Arbitration in 1000 », *Speculum*, 74, 1999, p. 621-655.

naculaire, vieux norrois ou vieil islandais, firent une véritable irruption. Ils s'attachaient aux sujets mythologiques, poétiques et surtout historiques, notamment l'histoire de l'Islande, de la Norvège avec ses rois, ses évêques, ses saints – locaux ainsi qu'internationaux – avant même l'apparition de la vraie gloire de la littérature islandaise, les sagas des Islandais ou les sagas des familles.

Les manuscrits furent en grande partie oubliés pendant des siècles, mais ils furent publiés par les érudits étrangers et islandais à partir de la fin du XVIIIe siècle. Cependant, la nécessité d'éditions modernes s'imposait et, avant même l'indépendance politique en 1944, les Islandais conçurent le projet de publier toute la littérature du Moyen Âge dans de nouvelles éditions préparées par des spécialistes islandais. Visant surtout le grand public en Islande, ces éditions furent rapidement adoptées par les chercheurs étrangers. La grande figure des séries de textes est, *Íslenzk fornrit* (*ÍF*), publiée par l'*íslenzka fornritafélag* fondé en 1928. Naturellement, on commença par les textes les plus réputés, les sagas des familles. Inaugurée par *Egils saga*, la série complète des sagas compte treize volumes publiés de 1933 à 1991[2]. Avec le retour en Islande des manuscrits conservés à Copenhague pendant des siècles et l'établissement de l'Institut des Manuscrits (*Stofnun Árna Magnússonar*, du nom du célèbre collectionneur et érudit Árni Magnússon, familièrement appelé *Árnastofnun*), les chercheurs affectés à ce travail furent chargés des éditions ainsi que d'introductions importantes[3].

Suivant le sens inverse à celui de la composition des manuscrits eux-mêmes, le *fornritafélag* a déjà commencé la publication des textes historiques – les sagas des rois – avant même d'avoir terminé les treize volumes de textes littéraires. Les volumes XXVI à XXVIII contiennent l'œuvre célèbre de Snorri Sturluson appelée *Heimskringla*, l'histoire de la Norvège, publiée par les soins de Bjarni Aðalbjarnarson (1979)[4], le volume XXIX contient deux récits sur l'histoire Norvégienne, *Ágrip* et *Fagrskinna*, publiés par Bjarni Einarsson (1984), le volume XXXIV décrit l'histoire des Orcades (*Orkneyinga saga*) publiée par Finnbogi Guðmundsson (1965), et enfin le vol. XXXV, l'histoire des rois du Danemark (*Danakonunga sogur*), publiée par Bjarni Guðnason (1982).

2. Il s'agit des vol. II à XIV dont le dernier est le vol. XIII publié en 1991. Vol. I (1969) contient *Íslendingabók* et *Landnámábok*, deux textes fondateurs de l'histoire de l'Islande. Le dernier a été traduit deux fois en français par R. BOYER, *Le Livre de la Colonisation de l'Islande*, Paris, 1973 et 2000. Plusieurs sagas des familles sont traduites en français ; voir surtout R. BOYER, *Sagas islandaises (Islendingasögur)*, Paris, 1987 ; rééd. 1991, 1994 (Pléiade).

3. L'histoire du retour des manuscrits est traitée par S. Dáviðsdóttir dans *Håndskriftsagens saga i politisk belysning*, trad. K. JEMBEK, Odense, 1999.

4. Le premier volume a été traduit en français par Fr.-X. Dillmann (Paris, 2000) avec des notes si remarquables qu'une traduction en anglais ou en langue scandinave serait souhaitable. Le dernier volume, qui traite de Óláfr helgi, le roi devenu saint peu de temps après sa mort, a été traduit en français par Régis Boyer (Paris, 1983).

Pendant ce temps, le troisième genre des sagas, intitulé « sagas des évêques » *(Biskupa sögur)*, est resté dans l'ombre, soit dans de vieilles éditions difficiles à obtenir, soit dans d'autres, plus populaires mais peu rigoureuses[5]. Il apparaît aujourd'hui clairement que le *fornritafélag* garda ces textes pour célébrer le millénaire de la christianisation. Comme un véritable feu d'artifice fêtant l'an mille, une série de cinq volumes contenant les sagas des évêques (*Biskupa sögur, BS*) est projetée. À ce jour, trois sont déjà sortis sous la direction générale de Jónas Kristjánsson. Le premier volume de la série, mais le dernier à paraître (*Biskupa sögur* I, *ÍF* XV), est divisé en deux tomes dont le premier (362 p.) contient cinq essais d'introduction par les spécialistes et le second (375 p.) les textes qui décrivent les premiers contacts avec la nouvelle religion dans le Nord de l'île[6]. Dans les deux premiers essais qui servent d'introduction à toute la série, Ásdís Egilsdóttir place les textes islandais dans le contexte de la littérature et de l'hagiographie européennes, et Guðrún Ása Grímsdóttir propose un survol historique de l'Église et de la religion dans l'Europe du Nord au Moyen Âge. Les trois éditeurs de ce volume donnent chacun une introduction à leur textes, à savoir Sigurgeir Steingrímsson à *Kristni saga*, récit assez court qui traite de la nouvelle religion en Islande entre 981 et 1121. Il fut écrit vers le milieu du XIIIe siècle même si le manuscrit complet date du XVIIe siècle. Ólafur Halldórsson introduit les six « vignettes » (*þættir*) qui suivent, de petites histoires qui décrivent les expériences des missionnaires en Islande et les premiers contacts entre les Islandais et la nouvelle religion. La plupart de ces épisodes se trouvent dans le grand texte connu sous le nom de « la plus grande saga d'Óláfr Tryggvason » (roi de Norvège, 995-1000), dont Halldórsson vient de terminer la publication[7]. C'est la première fois que ces textes sont édités séparément.

La plus grande partie du volume est occupée par les textes qui traitent de la vie de Jón Ögmundarson, premier évêque de Hólar (1106-1121), évêché du Nord du pays, qui fut reconnu comme saint en Islande par l'*alþingi* en 1200. Ainsi les éditeurs ont-ils favorisé Hólar, l'évêché du Nord, même s'il fut créé en second, et son évêque Jón, seulement le deuxième saint du pays. Comme l'explique Jónas Kristjánsson (I, p. v), on a voulu que le premier volume se concentre sur le Nord du pays où la nouvelle religion avait commencé, pour pouvoir rassembler les textes concernant le premier évêché, Skálholt dans le Sud, et le premier saint, Þorlákr, dans le deuxième volume. L'éditeur de *Jóns saga* est P. Foote, un Anglais, et le premier étranger à qui le *fornritafélag* ait confié un texte. C'est à la fois un honneur et une

5. Il s'agit de GUÐBRANDR VIGFÚSSON et de JÓN SIGURÐSSON, éd. *Biskupa sögur*, 2 vol., Copenhague, 1858-78, et Guðni Jónsson, éd., *Bykupa sögur* 3 vol., Reykjavik, 1948.

6. *Biskupa sögur* I : Fyrri hluti : *fræði* ; siðari hluti : *sögutextar. Kristni saga, Kristni þættir, Jóns saga helga, Gisls þáttr Illugasonar, Sæmundar þáttr*, S. STEINGRÍMSSON, Ó. HALLDÓRSSON, P. FOOTE éd., *ÍF* XV, 1, 2. Reykjavik, 2003.

7. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, 3, Ó. HALLDÓRSSON éd., Editiones Arnamagnæanæ, Series A, vol. 3, Copenhague, 2000. Les deux premiers volumes furent publiés en 1958 et 1961.

confiance bien mérités. En effet, Foote travaille sur ces textes depuis longtemps et publie également une version diplomatique de ce texte pour l'institut jumeau d'*Árnastofnun* à Copenhague sur laquelle la présente édition est fondée[8]. La saga existe en trois versions écrites dans la première partie du XIIIe siècle et fondées sur une version en latin plus ancienne et maintenant perdue. Seule une des versions en vieil islandais est complète et, au lieu d'imprimer les trois versions l'une après l'autre, P. Foote a choisi de les combiner en une narration consécutive contant également les miracles qui furent attribués à Jón, surtout après sa mort et avant l'exhumation de son corps et sa deuxième inhumation dans la cathédrale de Hólar en 1200. De ce rapide survol, il apparaît à l'évidence que le volume ne se limite pas au genre des *Biskupa sögur* mais comprend toutes les informations que donnent les sources sur la première rencontre des Islandais avec le christianisme. Ainsi, en lisant ce volume, le lecteur peut se faire une idée juste de l'évolution de la chrétienté sur l'île, grâce au fait notamment que les éditeurs ont ajouté des annexes contenant des renseignements sur la conversion dans d'autres sources publiées auparavant.

Le genre de *Biskupa sögur* convient mieux aux deux autres volumes qui ont paru. Comme indiqué plus haut, *ÍF* XVI sous-titré *BS* II contient les sources concernant les sept premiers évêques de Skálholt, y compris *Hungrvaka* qui s'occupe des cinq premiers, et les sagas traitant des vies de Þorlákr et Páll, oncle et neveu, tous deux évêques de Skálholt (1178-1193 et 1195-1211 respectivement). Tous ces textes sont édités par Ásdís Egilsdóttir qui donne des textes normalisés, d'après les éditions diplomatiques fournies par Jon Helgason[9]. Elle présente une introduction de plus de 150 pages suivie de près de 400 pages de textes. Le premier récit, *Hungrvaka* (« Réveilleur de faim ») présente une histoire rapide des cinq premiers évêques de Skálholt, siège originel d'Islande, écrite probablement peu de temps après 1206 mais survivant dans les seules copies du XVIIe siècle. Ressemblant aux *gesta episcoporum* qu'on trouve sur le continent, ce texte se termine par l'évocation du sixième évêque de Skálholt, Þorlákr Þórhallsson qui, selon l'auteur, doit être désigné comme « l'apôtre de l'Islande de la même manière que l'évêque saint Patrick est appelé l'apôtre de l'Irlande » (p. 43). Cela suggère que *Hungrvaka* fut écrit pour servir d'introduction à la Vie de Þorlákr. Dans ce volume en fait, les six textes qui concernent la vie de Þorlákr suivent le texte de *Hungrvaka*. Reconnu comme saint en 1198, à peine cinq ans après sa mort, Þorlákr fut le premier Islandais à avoir reçu cet honneur et son jour

8. *Jóns saga Hólarbyskups ens helga*, éd. P. FOOTE. Editiones Arnamagnæanæ, Series A 14, Copenhague, 2003. Il existe une traduction anglaise de ce texte dans G. VIGFUSSON et F. YORK, *Origines Islandicae*, 2 vol., Oxford, 1905, 1 : 534-67.

9. *Biskupa sögur* II : *Hungrvaka, Þorláks sögur helga, Jarteinabók Þorláks helga, Páls saga byskups, Ísleifs þáttr byskups, Latínubrot um Þorlák byskup*, éd. Á. EGILSDÓTTIR, *ÍF* XVI, Reykjavìk, 2002. L'édition diplomatique est de Jon Helgason éd., *Byskupa sogur*, 2 vol. Editiones Arnamagnæanæ ; Series A 13, Copenhague, 1938-1978.

de fête, institué l'année suivante par une loi acceptée par la population à l'*alþingi* et fixée au 23 décembre, est toujours commémoré par les Islandais, protestants depuis bientôt six siècles. La saga existe en plusieurs versions. Deux d'entre elles furent probablement écrites dans la première moitié du XIIIe siècle mais elles existent maintenant en copies datant du XIVe siècle. Elles sont ici publiées intégralement, ce qui nous permet de lire l'intéressant épisode qu'on appelle *Oddaverja þáttr*. Il décrit la plus dramatique confrontation entre l'Église, dans la personne de Þorlákr, et les chefs séculiers représentés par Jón Loptsson, propriétaire de la riche demeure Oddi dans le sud du pays. L'histoire est piquante parce que Jón était le père de Páll, qui devient le successeur de Þorlákr, et sa mère était Ragnheiðr, la sœur de Þorlákr lui-même, qui vécut chez Jón et sa femme. Þorlákr fut le premier évêque à tenter d'appliquer la réforme grégorienne en Islande, non seulement sur le mariage mais aussi concernant le problème des *Eigenkirchen*, sans grand succès. Les collections des miracles sont jointes aux textes des sagas. Comme dans le cas des miracles attribués à Jón, les femmes dominent et le plus souvent il s'agit d'actes de guérison, d'aide contre la faim, la pauvreté et le mauvais temps, et ils donnent un éclairage indirect sur la dureté de la vie en Islande.

Le dernier texte de ce volume est une saga qui traite de la vie de Páll Jónsson, le successeur de son oncle Þorlákr comme évêque de Skálholt. Comme *Hungrvaka*, ce texte se trouve seulement dans des manuscrits datant du XVIIe siècle, mais l'original fut sans doute écrit vers 1230, peut-être par Loptr Pálsson, le propre fils de l'évêque, ce qui explique la description admirative et flatteuse de Herdís, femme de Páll et mère de Loptr. Le genre de *Páls saga byskups* diffère donc des autres textes de ces deux premiers volumes. Tandis que les autres sagas des évêques présentent l'hagiographie des saints anciens, celle de Páll est plutôt la biographie d'une grande figure contemporaine de l'auteur.

À ce titre, elle est jointe aux textes du volume suivant, *ÍF* XVII, qui contient surtout les biographies de deux évêques de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe, à savoir *Árna saga biskups* et *Lárentius saga biskups* [10]. L'éditeur, Guðrún Ása Grímsdóttir, fournit une introduction très utile à ces deux textes, traçant les contours de l'histoire civile et ecclésiastique dans cette période difficile, où l'Islande a dû accepter la souveraineté de la Norvège dans les affaires politiques et juridiques, et également accepter que l'Église devienne propriétaire de toutes les terres léguées aux églises individuelles dans le passé mais qui étaient jusque-là considérées comme propriété des donateurs et placées sous l'administration de leurs descendants. Évêque de 1271 à 1298, Árni était au centre de ces événements et c'est grâce à lui que l'Église a gagné le litige avec les chefs séculiers concernant le *staðamal*, ou

10. *Biskupa sögur* III : *Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups, Söguþáttr Jóns Halldórssonar biskups, Biskupa þættir,* G. Á. GRÍMSDÓTTIR éd., *ÍF* XVII, Reykjavik, 1998.

propriétés ecclésiastiques [11]. Citant des lettres et des chartes, la saga constitue une importante source pour l'histoire de l'Islande et de la Norvège dans la période 1270-1290. L'original de ce texte maintenant perdu fut écrit peu de temps après la mort d'Árni, probablement à Skálholt pendant l'épiscopat de son successeur et neveu, Árni Helgason. Quarante copies ou fragments de copies plus tardives existent toujours et la saga complète se trouve dans deux copies du XVIIe siècle. Cette édition normalisée est basée sur l'édition diplomatique publiée par les soins de Þorleifur Hauksson [12].

À elles deux, ces biographies couvrent les années 1230-1330. Toutes les deux sont considérées comme des sources historiques authentiques même si elles sont très différentes. *Árna saga* est sérieuse, écrite avec une certaine lourdeur et s'occupe surtout des affaires publiques, tandis que *Lárentius saga* est une vraie biographie qui narre la vie entière du protagoniste. Elle est allégée par une description de la quinzaine d'années que Lárentius a passées en Norvège pendant ses études tout en travaillant pour l'archévêque Jörundr de Trondheim. C'est là qu'il fit la connaissance de plusieurs étudiants étrangers avec lesquels il s'amusa beaucoup et qu'il eut un fils. Retourné en Islande comme visiteur ecclésiastique de la part de l'archevêque, il se brouilla avec l'évêque de Hólar qui s'appelait, lui aussi, Jörundr. Cet homme, le premier bienfaiteur de Lárentius, issu d'une famille modeste, ne put accepter que ce jeune homme eût désormais autorité sur lui. Rentré en Norvège, il fut mis en prison par ses ennemis, les chanoines du chapitre. Chassé de Norvège, il gagna sa vie en Islande comme moine itinérant, faute de mieux, pendant une quinzaine d'années, et il souffrit beaucoup des persécutions de l'évêque Jörundr. Néanmoins, étant élu lui-même évêque au siège de Hólar en 1322, il insista pour que tout soit fait comme pendant le règne de Jörundr. À Hólar il s'associa avec son fils qu'il avait fait prêtre, et avant de mourir il dota un monastère afin d'héberger son fils pour le restant de ses jours.

Le texte de *Lárentius saga* existe dans deux manuscrits du XVIe siècle, ici imprimé l'un après l'autre dans une version normalisée suivant l'édition diplomatique d'Árni Björnsson [13]. Dans le prologue l'auteur indique, sans divulguer son nom, qu'il était au service de l'évêque et avait écrit son récit à la demande de son maître et en utilisant aussi les annales islandaises. Depuis l'avènement des études norroises, ce texte a été attribué au prêtre Einarr Hafliðason (mort en 1393), et cette opinion est toujours acceptée par l'éditeur.

Les lecteurs de ces trois volumes attendent maintenant avec impatience les deux derniers volumes prévus pour la série des *Biskupa sögur* qui contiendront les textes concernant Guðmundr Arason dit le Bon, évêque à Hólar de 1203 à 1237, et qui fut le plus controversé des prélats du Moyen Âge [14]. Ces

11. Ce problème a été admirablement traité par M. STEFANSSON, *Staðir og staðamal. Studier i islandske egenkirkelige og beneficialrettslige forhold i middelalderen*. I., Bergen, 2000.

12. ÞORLEIFUR HAUKSSON, éd., *Árna saga biskups*, Reykjavik, 1972.

13. ÁRNI BJÖRNSSON, éd., *Laurentius saga biskups*, Reykjavik, 1969.

14. Une traduction anglaise existe d'une version de ce texte : *The Life of Gudmund the Good, Bishop of Holar*, G. TURVILLE-PETRE, E. S. OLSZEWSKA éd., Londres, 1942.

volumes seront très appréciés car ils remplaceront deux anciennes éditions ; or, l'une se trouve uniquement dans les bibliothèques spécialisées et l'autre n'est pas assez scientifique. Les éditions nouvelles sont à la hauteur de ce qu'on attend des travaux qui sortent d'*Árnastofnun*. En plus, ils surpassent les autres volumes d'*ÍF* au point de vue des introductions qui sont plus riches et plus approfondies qu'auparavant (un volume entier dans le cas de *BS* I), des notes très riches en informations, des bibliographies quasi-complètes, et des superbes photos en couleur. Cette grande qualité est peut-être plus frappante encore dans le troisième volume – le premier à paraître (1998) – et Guðrún Ása Grímsdóttir mérite des félicitations [15].

Avec le recul, on peut dire que c'est la publication des sagas des familles dans les éditions d'*Islenzk fornrit* qui a changé l'étude de ces textes d'une spécialité des chercheurs nordiques et allemands en un domaine de recherches vraiment international. À l'heure actuelle un tourbillon impressionnant anime ces études norroises dans le monde entier et a produit des résultats prodigieux [16]. Il suffit de citer les Colloques internationaux des Sagas organisés tous les trois ans dans des endroits aussi éloignés qu'Akureyri et Sidney et dont le treizième va se dérouler à Durham et à York durant l'été 2006. Il est vrai que les sagas des évêques n'auront jamais le même pouvoir d'attraction que les sagas des familles ou même les sagas des rois. Néanmoins, nombre de détails dans ces récits présentent un intérêt culturel. Dès maintenant mis à la disposition des chercheurs, il est à espérer qu'ils suscitent la même passion et produisent d'aussi bons résultats que les volumes précédents d'*Íslenzk fornrit*.

L'intérêt pour la vie religieuse peut aussi être stimulé par plusieurs textes de nature historique et hagiographique publiés par les soins de Kirsten Wolf, même si elle n'a pas eu l'intention de célébrer le millénaire. Après avoir édité l'histoire des juifs, elle a publié plusieurs éditions des Vies de saints internationales traduites du latin ou du bas allemand en vieil islandais [17]. John Tucker a contribué aux mêmes travaux avec son édition de *Placidus saga* (saint Eustache) [18]. Dans le même genre se trouve l'édition, la première à être préparée en Islande, d'un manuscrit écrit vers 1200 contenant environ 50 sermons islandais et dénommé *hómilíubók* [19]. Dans le domaine religieux

15. Pour une recension plus approfondie de ces textes, voir C. PHELPSTEAD, « A New Edition of Biskupa sogur », *Gripla* XV (2004), p. 245-261.

16. Pour se faire une idée de la situation dans des disciplines diverses des études norroises on peut consulter *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, R. MCTURK éd., Londres, 2005.

17. Il s'agit des travaux suivants : *Gyðinga saga*, K. WOLF éd., Reykjavik, 1995. *The Icelandic Legend of Saint Dorothy*, K. WOLF éd., Toronto, 1997. *The Norse-Icelandic Legend of Saint Barbara*, K. WOLF éd., Toronto, 2000. *Saga heilagrar Önnu*, K. WOLF éd., Reykjavik, 2001.

18. JOHN TUCKER éd., *Plácidus saga*, Copenhague, 1998.

19. *Íslensk hómílubók fornar stólræður*, S. EINARSSON, G. KVARAN, et G. INGÓLFSSON éd., Reykjavik, 1993.

et théologique, il convient de mentionner également l'étude et l'édition par Gunnar Harðarson de la traduction norroise d'un texte de Hugues de Saint-Victor[20].

Avant de quitter les textes il convient de citer le commencement de la publication d'un nouveau dictionnaire du vieux norrois, l'*Ordbog over det norrøne prosasprog* (*ONP*). En préparation depuis 1939 à Copenhague, il propose d'enregistrer tout le vocabulaire des écrits en prose que l'on trouve dans les manuscrits islandais et norvégiens jusqu'à 1540 (pour l'Islande) et 1370 (pour la Norvège). L'*ONP* est bilingue (danois/anglais) ; les trois premiers des 12 volumes projetés ont déjà paru[21].

Le millénaire n'a pas seulement été célébré par l'édition de textes mais aussi par des études concernant la conversion et l'histoire de l'Église islandaise même si elles sont toujours moins nombreuses. Étant donné le rôle capital qu'a joué l'*alþingi* ancien dans la conversion, il n'est pas étonnant que son homologue moderne ait pris l'initiative des célébrations millénaires. Il n'est pas non plus étonnant que les parlementaires aient choisi de commémorer l'événement en ajoutant une pièce au trésor culturel pour lequel l'Islande est le plus célèbre, à savoir les beaux livres. Le parlement fut le commanditaire d'une grande œuvre célébrant toute l'histoire religieuse de l'Islande. Les travaux préparatoires ont commencé dès 1990 et en fait, on a réussi à publier quatre beaux volumes pour les fêtes de l'an 2000. Tous les aspects sont traités, y compris la religion païenne, les sectes modernes et l'histoire de l'art, et les chapitres sont écrits par les meilleurs spécialistes du pays, tant universitaires qu'ecclésiastiques et théologiens[22]. Les deux premiers volumes sont surtout intéressants pour les médiévistes. On a essayé d'intégrer l'histoire et l'influence des femmes dans tous les volumes, et ces problèmes sont aussi traités dans un volume édité par Inga Huld Hákonardóttir quelques années auparavant, dont presque la moitié traite du Moyen Âge[23].

La mythologie germanique et la religion ancienne retiennent toujours l'intérêt des lecteurs, mais ce sont là des sujets trop riches pour être abordés ici autrement que par de brèves mentions. Pour la compréhension de la mythologie, Margaret Clunies Ross a écrit plusieurs œuvres de première importance[24]. La transition entre la religion ancienne et nouvelle a été traitée avec beaucoup d'imagination dans un petit livre de Thomas Dubois qui propose non seulement d'étudier la religion païenne classique, mais aussi de

20. G. HARÐARSON, *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale : La traduction norroise du* de arrha animae *de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1995.

21. *Ordbog over det norrøne prosasprog/A Dictionary of Old Norse Prose*, H. DEGNBOL éd., Copenhague, 1989. Les autres volumes seront publiés électroniquement.

22. H. HUGASON éd., *Kristni á Íslandi*, 4 vol., Reykjavik, 2000.

23. I. H. HÁKONARDÓTTIR éd., *Konur og kristmenn : þættir úr kristnisögu Íslands*, Reykjavik, 1996.

24. Voir surtout M. CLUNIES ROSS, *Skáldskaparmál : Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*, Odense, 1987, et son *Prolonged Echoes : Old Norse myths in medieval Northern society*, 2 vol., Odense, 1994-98.

la comparer avec celles des voisins comme les Anglo-Saxons et les Sami[25]. Neil Price est allé plus loin dans cette direction dans un livre important englobant toute la région circumpolaire[26]. Le sacrifice païen a été traité par Jón Hnefill Aðalsteinsson qui a aussi publié une nouvelle édition de son livre sur la conversion[27]. François-Xavier Dillmann publie un livre sur la magie et les magiciens, un problème important dans la religion ancienne[28].

L'histoire de la conversion et des premiers siècles de l'Islande chrétienne a été examinée d'une manière nouvelle par Orri Vésteinsson qui souligne l'importance croissante de l'Église quand elle imposait des structures et des institutions bien développées à une société islandaise restée plus primitive que l'Europe pendant son expansion antérieure, et il plaide pour l'exploitation des chartes et d'autres documents afin d'augmenter et de corriger l'information des sources narratives[29]. Tout aussi important que le livre est le fait que l'auteur a récemment été nommé au premier poste d'archéologue de l'université islandaise. L'archéologie est très prometteuse pour la future compréhension de la coexistence des deux religions dans l'île, un fait qui est bien illustré par la possibilité que le tombeau d'Egill Skallagrímsson, un des plus célèbres héros païens du monde des sagas, ait été trouvé dans les fouilles d'une église chrétienne, comme le signalent les journaux de Reykjavik[30].

L'étude des saints est entamée par Margaret Cormack qui recueille tous les preuves de la vénération des 75 saints répartis dans plus de 450 églises et sur lesquels elle a pu trouver des témoignages avant 1400. Le chapitre le plus important est son analyse des *máldagar*, ou recueils des actes énumérant les propriétés d'une église[31]. Avec son travail elle a créé une base sur laquelle d'autres chercheurs pourront étudier la vie religieuse en Islande.

Il est évident que le dépouillement des textes que nous venons d'examiner ne fait que commencer. Heureusement un modèle remarquable est déjà en place avec l'étude de Marianne Kalinke sur le *Reykjahólabók*[32], un des

25. Th. A. DUBOIS, *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphie, 1999.

26. N. S. PRICE, *The Viking Way : Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala, 2002.

27. J. H. AÐALSTEINSSON, *Blót í norrænum sið*, Reykjavik 1997, et son *Kristnitakan á Íslandi*, Reykjavik, 1999, initialement publié en 1971 et récemment traduit en anglais.

28. F.-X. DILLMANN, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, Uppsala, 2006.

29. O. VÉSTEINSSON, *The Christianization of Iceland : Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford, 2000. Pour un public français il ne faut pas oublier la thèse de R. BOYER, *La vie religieuse en Islande (1116-1264) d'après la* Sturlunga saga *et les Sagas des évêques*, Paris, 1979.

30. Voir *Morgunblaðit* le 19 août 2005. Aux dires d'*Egils saga* (ch. 85-86), après sa mort Egill fut enterré dans un tumulus, à la manière païenne avec ses vêtements et ses armes. Après la conversion, sa nièce fit transférer son corps dans une église à Hrísbrú près de Reykjavik où Jesse Byock est en train de faire les fouilles. Son livre, *Viking Age Iceland*, Londres, 2001, est en cours de traduction en français.

31. M. CORMACK, *The Saints in Iceland : Their Veneration from the Conversion to 1400*, Bruxelles, 1994.

32. M. KALINKE, *The Book of Reykjahólar : The Last of the Great Medieval Legendaries*, Toronto, 1996.

plus grands manuscrits jamais produits en Islande. Rassemblé, traduit, édité et écrit dans la décennie de 1530 par un seul homme, Björn Þorleifsson, il contient 25 Vies de saints. De ce grand recueil, 168 feuillets in folio subsistent aujourd'hui – écrits en doubles colonnes, mais plusieurs manquent ainsi qu'au moins un cahier entier. La seule édition publiée en 1969 par les soins d'Agnete Loth occupe près de mille pages [33]. On pensait jusque-là que le manuscrit était une traduction du *Dat Passionael*, une version en bas-allemand du fameux *Der Heiligen Leben* dont la dernière édition est parue en 1521, une dizaine d'années avant que l'auteur islandais ne commence son travail. Kalinke démontre que *Dat Passionael* n'est pas la source, mais que l'auteur a eu accès à d'autres textes en bas-allemand maintenant perdus qui traitaient de la vie des saints. L'œuvre de Kalinke est ainsi importante, non seulement pour l'hagiographie de l'Islande mais aussi pour celle de l'Allemagne. La question la plus intéressante est le moment de sa rédaction. Pourquoi un Islandais catholique a-t-il choisi de passer son temps, dépenser son énergie et son argent à produire une collection de Vies de saints à un moment où les idées des Réformés sont déjà bien connues dans le Nord ? Kalinke suggère que le propos de l'auteur n'était pas de soutenir la vieille religion mais de rassembler des histoires plus amusantes qu'édifiantes avant que la Réforme (acceptée au Danemark en 1539 et imposée en Islande quelques années plus tard) ne le rendît impossible. Le manuscrit manque de plan discernable et il est clair que l'auteur aime les histoires qu'il raconte. En rassemblant ces légendes et ces mythes, il a plus travaillé comme folkloriste que comme historien. Kalinke n'hésite pas à comparer Björn Þorleifsson à Snorri Sturluson. De même que ce dernier a recueilli les mythes païens en train de disparaître sous l'impact du christianisme, son successeur a recueilli les mythes catholiques pour les sauver du zèle des Réformés.

33. A. Loth éd., *Reykjahólarbók : Islandske helgenlegender*, 2 vol., Copenhague, 1969-1970.

Médiévales 50, printemps 2006, p. 179-188

NOTES DE LECTURE

Isabelle LAZZARINI, *L'Italia degli Stati territoriali. Secoli XIII-XV*, Rome, Laterza, 2003 (coll. Quadrante), 199 p.

Isabella Lazzarini nous livre, à travers ce court ouvrage (doté d'une ample bibliographie) destiné à un public d'étudiants avancés, une réflexion pertinente sur les évolutions politico-institutionnelles de la péninsule italienne entre le milieu du XIIIe et le milieu du XVe siècle. Elle cherche à mettre en lumière comment des entités politiques très diverses (communes, royaumes, seigneuries) ont évolué et fait place à des formations territoriales plus larges – appelées à la suite de Giorgio Chittolini des « États territoriaux » – dont cinq s'affirment dans la seconde moitié du Quattrocento : les États pontificaux, le royaume de Naples, le duché de Milan, les républiques de Venise et de Florence. Elle se propose de caractériser ces transformations en insistant, d'une part, sur la genèse des structures étatiques, articulées autour d'autorités politiques souveraines (une dynastie, une cité), capables d'assurer l'équilibre entre des pouvoirs autonomes multiples (communautés sujettes) ; en interprétant, d'autre part, les liens entre les différents États naissants. Car, loin de s'ignorer, ces organismes politiques composites paraissent de plus en plus étroitement liés entre eux, susceptibles de former une véritable *koiné* à l'intérieur de la péninsule. Il s'agit donc de définir un « système d'États » qui constituent la voie italienne de « l'État moderne », abandonnée à la fin du XVe siècle, suite, essentiellement, au rôle politique nouveau de deux puissances étrangères à l'Italie : les royaumes de France et d'Espagne.

Pour détailler son propos, l'auteur adopte un plan simple et efficace en trois parties. Dans un premier temps (« les instruments »), l'auteur relate – à la suite de Paolo Cammarosano – l'importance des sources documentaires susceptibles d'éclairer l'histoire de ces États, soulignant les innovations produites par les États de matrice communale (p. 1-30), et présente les différentes approches historiographiques sur ce thème depuis Muratori (p. 31-39).

Dans une deuxième partie concernant « les structures », Isabella Lazzarini rappelle les principales configurations politiques de ces États (d'origine monarchique ou républicaine) et retrace les rivalités qui les opposent au cours des XIIIe-XVe siècles (p. 48-75). Elle décrit les institutions qui les structurent, indissociables des domaines où s'investit leur action (la guerre, la fiscalité et la justice). Elle s'attarde à souligner le rôle fondamental des offices et de la bureaucratie qui gèrent une partie de l'autorité publique et à définir la variété des configurations territoriales qu'ils fondèrent (p. 75-108). Enfin, elle précise les principaux changements sociaux de la période, dans un contexte de croissance puis de crise, en insistant d'abord sur ce qui constitue les cadres de ces sociétés (les données démographiques et leurs évolutions, les adaptations économiques), en considérant les avatars des structures sociales (comme l'essor de la notion de « sujet » au sein de ces États) et l'une des transformations majeures : « l'institutionnalisation de l'éminence », c'est-à-dire l'apparition d'élites sociales dont la prééminence est créée, confirmée, validée par les institutions étatiques (dans les cours par exemple ou les gouvernements urbains) et reconnue à l'échelle de la péninsule (p. 108-127).

Dans une troisième et dernière partie, Isabella Lazzarini aborde, de façon synthétique, « les dynamiques » qui animent ces États. Elle revient sur la notion de « système d'État » qu'elle développe longuement, en rappelant les fondements mêmes de son existence (le nécessaire équilibre entre les différents États péninsulaires et la crainte de la domination étrangère), et en esquissant ses principaux traits : le déploiement d'un ensemble de pratiques diplomatiques complexes et raffinées, la création de structures militaires adaptées (entre autres la formation ou le maintien, à la périphérie de grands ensembles, de petits États confiés à des princes en armes : Gonzague, Montefeltre, etc.), l'intégration des élites laïques et ecclésiastiques, la circulation des hommes et, dans une moindre mesure, des ressources (bien que sur ce point précisément, beaucoup reste à montrer). Elle procède, ensuite, à une analyse comparée des différents États en signalant leurs affinités (les procédures de légitimation des offices par exemple) et leurs divergences (p. 138-160). Pour finir, elle s'interroge sur l'exercice du pouvoir au sein de ces États dont elle définit préalablement la nature. Conçus non pas comme des lieux souverains centrés sur l'autorité du prince ou de son gouvernement (comme l'est idéalement « l'État moderne »), ils apparaissent comme des lieux de médiation et d'organisation politique de forces sociales diverses, capables de garantir la « convivenza » de sujets différents dans des cadres institutionnels variés. Les principaux rapports entre les institutions étatiques, les pouvoirs politiques et les pratiques sociales qui permettent l'essor de ces États sont finement articulés (p. 161-169). Isabella Lazzarini achève son ouvrage en revenant sur les pratiques et les instruments du pouvoir : elle insiste sur le rôle des officiers comme médiateurs entre les différentes forces qui interagissent au sein de l'État et esquisse un aperçu des critiques les plus récentes concernant les approches qu'elle dessine (p. 170-179).

Didier BOISSEUIL

Dominique DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Éditions Arguments, 2005, 385 p., 111 ill. (préface de Jean-Claude Schmitt).

Le livre de Dominique Donadieu-Rigaut est une belle réussite et il faut féliciter d'emblée l'auteure et son éditeur pour le soin apporté à ce volume et la qualité du dossier iconographique : 111 illustrations, presque toutes en couleur (mais parfois de format trop réduit), c'est un véritable exploit ! Clairement défini, l'objet du livre est d'analyser les modalités d'auto-représentation des différents ordres religieux, non tant par une accumulation de symboles identitaires propres à chacun d'eux, mais plutôt en cernant la manière qu'ils ont de se penser comme *ordo*, comme communauté spécifiquement ordonnée au sein de l'Église universelle. Soulignons d'emblée deux mérites de ce travail. Le premier est de ne pas s'en tenir à une approche monographique, centrée sur un ordre spécifique, mais d'adopter une perspective comparatiste, prenant en compte sinon tous les ordres médiévaux, du moins un nombre important d'entre eux. Cela est pleinement justifié et nécessaire, dès lors que l'identité de chaque ordre est *relative*, jouant à la fois d'une différenciation avec ses concurrents et d'emprunts nombreux, faisant circuler des modèles d'un ordre à l'autre. En second lieu, fondant son enquête sur les images (sans négliger la nécessité de bien connaître les textes et l'histoire propres à chaque ordre), Dominique Donadieu-Rigaut s'appuie résolument sur le concept de pensée figurative, emprunté à Pierre Francastel. Loin d'être un simple postulat, cette référence féconde se manifeste par une extrême attention aux modes de fonctionnement des œuvres visuelles, c'est-à-dire à des aspects que certains diraient purement « formels », mais qui sont la matière même d'une pensée en images : couleurs et tonalités, contacts, superpositions, symétries, lignes (comme

cette « courbe qui parle »), voilà bien ce qui permet de créer visuellement des relations, des liens, des oppositions, des hiérarchies, c'est-à-dire de mettre l'*ordre* en image. Il en résulte de très belles analyses d'images, attentives et subtiles, toujours liées à une problématisation historique, de surcroît rédigées sans pesanteur mais non sans d'heureuses formules.

L'originalité du livre se dégage ainsi : il ne traite ni d'un seul ordre religieux, ni d'un seul thème iconographique, mais croise une multiplicité de thèmes et d'institutions. Ce foisonnant réseau (un « hyperthème ») est le véritable objet d'une recherche qui avoue avec pertinence s'intéresser tout particulièrement à « ce qui se joue *entre* les images », c'est-à-dire aux échos, aux reprises, aux modalités de circulation et de transformations des thèmes et des motifs, lors de leurs migrations entre plusieurs ordres. En ce point, et tout en comprenant le souhait d'alléger l'édition de l'ouvrage, on suggèrera que, dans le cadre d'une démarche qui se revendique de la sérialité, il aurait été bon d'évoquer, par exemple en annexe, les corpus systématiques dont ces œuvres font partie. Par ailleurs, si le choix de thèmes dont la particularité est de circuler entre les ordres est parfaitement justifié, quelques allusions à d'autres séries, comme les grands cycles d'auto-représentation (notamment dominicains), auraient peut-être permis d'enrichir encore, par comparaison, les analyses proposées ici. Mais, si le lecteur peut ressentir ici un manque, ce sont là deux aspects que l'auteure n'ignore nullement et qu'elle n'a pas manqué de prendre en compte dans sa recherche.

Après un premier chapitre consacré aux Bibles moralisées, qui permet de situer les ordres religieux au sein des articulations fondamentales de la société médiévale (clercs/laïcs, séculiers/réguliers, ordres traditionnels/Mendiants), cinq thèmes sont successivement examinés : les Vierges au manteau couvrant un ordre religieux, la prise d'habit (essentiellement du fondateur), le don de la règle, la mort du fondateur, les arbres monastiques. Hormis le premier, tous ces thèmes mettent l'accent sur la relation entre l'ordre et son fondateur, aspect qui constitue certainement le principal fil directeur de la recherche. La Vierge au manteau fait donc exception, dans la mesure où la communauté fraternelle de l'ordre y est exprimée par son rapport non au père fondateur mais à Marie, selon un modèle également appliqué à la totalité de la société chrétienne. L'auteure fait l'hypothèse que ce thème est adopté par des ordres dont le fondateur est une figure plutôt faible, ou du moins dédoublée (les Chartreux et, dans une moindre mesure, les Cisterciens) : c'est lorsque le Père défaille que la Mère s'offre comme recours pour manifester l'unité de la communauté de l'ordre. Il est vrai que les ordres dont les fondateurs constituent des modèles absolus (Bénédictins et Franciscains) n'ont pas recours à cette image. Mais on pourra exprimer quelques doutes tant il y a, dans les schèmes chrétiens, une capacité à conjoindre et à combiner – plutôt qu'à opposer – paternité (des clercs, par exemple) et maternité (de l'Église, par exemple). Quoi qu'il en soit, la reprise de cette image chez les Dominicains, par l'effet d'une concurrence explicitement assumée, permet de montrer que l'opposition entre ordres traditionnels et Mendiants ne constitue nullement une frontière infranchissable pour l'iconographie. Un autre exemple de ce processus, également bien analysé, concerne les représentations de la mort de François ou de Dominique, qui transforment celles de la mort de Benoît, d'une manière qui s'éloigne de la tradition textuelle mais qui permet de mieux exprimer la communauté des disciples créée autour du corps du fondateur.

Parmi les autres thèmes étudiés, le don de la règle est l'un des principaux. Il est riche de variantes, qui vont au-delà de l'opposition principale entre les ordres traditionnels, auxquels le fondateur donne lui-même la règle (ainsi, Benoît multipliant ses

fils spirituels par la diffusion de sa règle), et les Mendiants, dont l'approbation de la forme de vie relève de l'autorité pontificale (avec cette spécificité des Franciscains, qui font des stigmates le sceau véritable par lequel le Christ lui-même vient confirmer la règle). Enfin, les arbres monastiques, à partir des années 1430, font l'objet d'un passionnant dossier, associant Bénédictins, Chartreux, Dominicains et Franciscains. Ces arbres, dont le fondateur, tel Jessé, est la racine et les disciples les fruits, ne représentent évidemment pas des généalogies mais des « fraternités », exprimant la fécondité spirituelle du fondateur. Soulignant qu'il serait vain de vouloir y repérer quelque succession chronologique que ce soit, l'auteure met en évidence différents modes de structuration, souvent finement élaborés, jouant parfois de strictes hiérarchies pour signifier la dilatation et le succès de l'ordre. Elle décèle dans certains exemplaires une véritable structure mémorielle, associant une géographie sélective et auto-centrée et une combinatoire de temporalités spécifiquement signifiantes. Surtout, Dominique Donadieu-Rigaut fait voir avec talent quels écarts se jouent entre les arbres bénédictins, dominicains et franciscains. Tandis que l'arbre-*ordo* dominicain s'identifie à l'arbre de Jessé au point d'y intégrer également la Vierge à l'enfant, l'arbre-*ordo* franciscain, inspiré par l'iconographie du *Lignum vitae*, fusionne avec la croix du Christ. Outre qu'elle permet de rappeler l'identification de François au Christ, cette dernière option présente la particularité de ne pas situer le fondateur à la racine de son ordre : il cède la place aux vertus dont il est lui-même le serviteur et adopte une position qui est moins celle d'un père fondateur que d'un frère au milieu de ses disciples.

Le réseau de thèmes étudié par Dominique Donadieu-Rigaut met l'accent sur la représentation de l'ordre comme communauté régie par les règles de la parenté spirituelle. L'unité des frères s'y articule, de manière plus ou moins marquée selon les cas, à leur rapport commun au père fondateur (ou par exception à la Vierge). À cet égard, les images étudiées jouent singulièrement de la temporalité : elles cherchent, notamment dans les milieux de l'Observance, à court-circuiter la distance avec le temps des origines pour manifester l'éternelle présence du fondateur dans la vie de son ordre. Par ailleurs, dans la mesure où la parenté spirituelle sert également de modèle pour penser la société chrétienne dans son ensemble, la représentation des ordres religieux pose la question de l'articulation entre une communauté spécifique et l'*Ecclesia* dont elle fait partie, bien qu'elle soit parfois tentée de la signifier dans sa totalité. Enfin, l'auto-représentation des ordres comporte une forte dimension relative, *différentielle*, qui va au-delà des oppositions entre ordres traditionnels et Mendiants, ou entre tel ordre faisant de la figure du fondateur le cœur de son identité, comme les Mineurs, et tel autre qui construit ses références de manière plus collective, comme les Prêcheurs. De telles oppositions sont en partie pertinentes, mais le réseau de thèmes construit par Dominique Donadieu-Rigaut invite à une lecture plus fine, attentive aux circulations en tous sens des thèmes et des motifs, à la complexité des emprunts et des réinterprétations. Son beau livre montre avec quelle force et avec quelles ressources la pensée figurative participe à ce travail permanent d'auto-représentation, combinant intégration et différenciation, par lequel chaque ordre religieux pense sa propre cohésion, tout en s'inscrivant dans l'Unité diversifiée de la chrétienté.

Jérôme BASCHET

Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise (première moitié du XIVe siècle), introduction, traduction et commentaires de Corinne PÉNEAU, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 260 p.

L'histoire de la Suède médiévale, peu connue en France, semble une longue succession d'usurpations, de luttes pour le pouvoir et de changements dynastiques. Or, dans cette histoire mouvementée, une période de stabilité se dégage : le règne des

fils spirituels par la diffusion de sa règle), et les Mendiants, dont l'approbation de la forme de vie relève de l'autorité pontificale (avec cette spécificité des Franciscains, qui font des stigmates le sceau véritable par lequel le Christ lui-même vient confirmer la règle). Enfin, les arbres monastiques, à partir des années 1430, font l'objet d'un passionnant dossier, associant Bénédictins, Chartreux, Dominicains et Franciscains. Ces arbres, dont le fondateur, tel Jessé, est la racine et les disciples les fruits, ne représentent évidemment pas des généalogies mais des « fraternités », exprimant la fécondité spirituelle du fondateur. Soulignant qu'il serait vain de vouloir y repérer quelque succession chronologique que ce soit, l'auteure met en évidence différents modes de structuration, souvent finement élaborés, jouant parfois de strictes hiérarchies pour signifier la dilatation et le succès de l'ordre. Elle décèle dans certains exemplaires une véritable structure mémorielle, associant une géographie sélective et auto-centrée et une combinatoire de temporalités spécifiquement signifiantes. Surtout, Dominique Donadieu-Rigaut fait voir avec talent quels écarts se jouent entre les arbres bénédictins, dominicains et franciscains. Tandis que l'arbre-*ordo* dominicain s'identifie à l'arbre de Jessé au point d'y intégrer également la Vierge à l'enfant, l'arbre-*ordo* franciscain, inspiré par l'iconographie du *Lignum vitae*, fusionne avec la croix du Christ. Outre qu'elle permet de rappeler l'identification de François au Christ, cette dernière option présente la particularité de ne pas situer le fondateur à la racine de son ordre : il cède la place aux vertus dont il est lui-même le serviteur et adopte une position qui est moins celle d'un père fondateur que d'un frère au milieu de ses disciples.

Le réseau de thèmes étudié par Dominique Donadieu-Rigaut met l'accent sur la représentation de l'ordre comme communauté régie par les règles de la parenté spirituelle. L'unité des frères s'y articule, de manière plus ou moins marquée selon les cas, à leur rapport commun au père fondateur (ou par exception à la Vierge). À cet égard, les images étudiées jouent singulièrement de la temporalité : elles cherchent, notamment dans les milieux de l'Observance, à court-circuiter la distance avec le temps des origines pour manifester l'éternelle présence du fondateur dans la vie de son ordre. Par ailleurs, dans la mesure où la parenté spirituelle sert également de modèle pour penser la société chrétienne dans son ensemble, la représentation des ordres religieux pose la question de l'articulation entre une communauté spécifique et l'*Ecclesia* dont elle fait partie, bien qu'elle soit parfois tentée de la signifier dans sa totalité. Enfin, l'auto-représentation des ordres comporte une forte dimension relative, *différentielle*, qui va au-delà des oppositions entre ordres traditionnels et Mendiants, ou entre tel ordre faisant de la figure du fondateur le cœur de son identité, comme les Mineurs, et tel autre qui construit ses références de manière plus collective, comme les Prêcheurs. De telles oppositions sont en partie pertinentes, mais le réseau de thèmes construit par Dominique Donadieu-Rigaut invite à une lecture plus fine, attentive aux circulations en tous sens des thèmes et des motifs, à la complexité des emprunts et des réinterprétations. Son beau livre montre avec quelle force et avec quelles ressources la pensée figurative participe à ce travail permanent d'auto-représentation, combinant intégration et différenciation, par lequel chaque ordre religieux pense sa propre cohésion, tout en s'inscrivant dans l'Unité diversifiée de la chrétienté.

Jérôme BASCHET

Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise (première moitié du XIVe siècle), introduction, traduction et commentaires de Corinne PÉNEAU, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 260 p.

L'histoire de la Suède médiévale, peu connue en France, semble une longue succession d'usurpations, de luttes pour le pouvoir et de changements dynastiques. Or, dans cette histoire mouvementée, une période de stabilité se dégage : le règne des

Folkungar, dynastie établie par le régent Birger Jarl, qui en 1250 fit élire roi son fils Valdemar. La *Chronique d'Erik*, récit de plus de 4 500 vers composé entre 1322 et 1355 (datation établie avec soin, p. 29-34), rapporte l'histoire de cette dynastie jusqu'à l'avènement de Magnus Eriksson, son quatrième représentant, en 1319. L'ascension de Birger Jarl, puis la lutte entre Valdemar et son frère cadet Magnus Ladulås, qui le dépose en 1275, occupent les 1 300 premiers vers. Le reste du récit est consacré au règne du troisième Folkung, Birger Magnusson, et à sa lutte contre ses cadets, les ducs Erik et Valdemar. La chronique, écrite sous le règne de Magnus, fils du duc Erik – qui donne son nom au poème –, épouse avec feu la cause des ducs. Elle se clôt avec la période mouvementée des années 1318-1320, qui vit successivement l'assassinat des ducs par leur frère le roi Birger, la révolte des partisans des ducs, la déposition et la fuite de Birger, la capture et l'exécution du jeune Magnus Birgersson, et l'élection de l'autre Magnus, alors âgé de quelques années (ces deux derniers événements, présentés dans cet ordre par la chronique, devant en réalité être inversés – inversion longuement et finement commentée par l'auteur).

La traduction de Corinne Péneau offre au public français l'accès à un texte majeur de la littérature et de l'histoire suédoises. Texte majeur pour plusieurs raisons, remarquablement présentées dans une longue et précieuse introduction d'une centaine de pages, qui fait ressortir tout l'intérêt de ce poème. « Vous souvenez-vous du coup de Håtuna ? », demande le roi Birger au moment où il fait prisonniers ses frères. Cette phrase, passée à la postérité, est aujourd'hui connue de tous les Suédois. L'*Erikskrönika* est un monument de la mémoire nationale suédoise, une belle histoire de noblesse et de trahisons. Le poème, à mi-chemin du récit de fiction et de la chronique historique, est caractérisé par l'omniprésence du code chevaleresque. L'ère des Folkungar représente en effet la période de pénétration en Suède des codes littéraires et de comportement alors en vigueur dans l'ouest de la chrétienté. Capturer les ducs à l'issue d'un banquet, lieu de paix par excellence, constitue bien entendu une infraction de taille à ce code chevaleresque. Mais ce qui est pire, c'est que Birger les laisse mourir de faim dans leur cachot. Au contraire, les ducs et leurs partisans traitent leurs prisonniers de manière honorable. Un vers revient régulièrement dans le poème : « On ne le laissa pas mourir de faim ». Magnus Birgersson, capturé par les partisans de Magnus Eriksson, est traité de manière princière : il est certes exécuté, mais il est ensuite enseveli auprès de son grand-père Magnus Ladulås. Le *topos* du festin chevaleresque, très présent dans la chronique, est présenté dans l'introduction comme un lieu d'expression de la souveraineté, mais aussi de resserrement des liens à l'intérieur de la noblesse : le vocabulaire des récits arthuriens, parfois directement transposé du français ou de l'allemand, y est utilisé. Le poète, sans doute lui-même un chevalier, défend les nouvelles valeurs de sa caste, comme le montre son dénigrement de la valeur militaire des paysans (*böndar*). La chronique présente d'ailleurs un intérêt politique, et le poète plaide sans cesse pour une véritable monarchie élective : l'accession au trône de Birger, fils aîné de Magnus Ladulås, y est présentée comme une catastrophe ; et, rétrospectivement, la déposition de Valdemar par Magnus Ladulås est interprétée comme un acte juste et dont la Suède profita.

Accompagnée d'une généalogie (indispensable, à laquelle on se réfère sans cesse), d'une carte (moins utile car trop peu précise), d'un glossaire (sommaire), et d'un index (noms de personnes uniquement), cette traduction comble un vide qui ne profitera pas qu'au lecteur français : c'est en effet la première traduction intégrale de ce texte dans une langue occidentale.

Alban GAUTIER

Murielle GAUDE-FERRAGU, *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au Bas Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, 395 p., 12 p. de planches, index.

Cet ouvrage est la version remaniée et allégée de la thèse de doctorat soutenue en 2001 par Murielle Gaude-Ferragu. Il présente une recherche qui se situe à la croisée de deux courants historiographiques : l'étude de la mort dans la lignée des travaux de Philippe Ariès, et l'analyse des rituels à l'époque médiévale. L'auteur s'inscrit ainsi dans les prolongements du débat engagé par Ralph Giesey, Alain Boureau et Elisabeth Brown à propos du rituel des funérailles royales [1] : le cas des funérailles princières est un utile et fructueux point de comparaison. Le corpus sociologique envisagé est celui des princes, définis par leur parenté avec le roi et la puissance territoriale et politique qu'ils détiennent. L'étude commence dans les années 1380 : c'est en 1384 que Froissart décrit minutieusement les funérailles de Louis II, comte de Mâle, et avant cette date, la documentation est fort réduite. L'enquête est menée jusqu'au début du XVIe siècle, quand les familles princières s'éteignent ou héritent d'une Couronne, accédant ainsi au rang royal. La description et l'interprétation des funérailles des princes du royaume se fondent sur un corpus étoffé de sources : outre les récits des chroniqueurs et les comptes des funérailles, sont convoqués avec profit des testaments, des cérémoniaux rédigés par des hérauts d'armes, et les récits de funérailles qui apparaissent à la fin du XIVe siècle. Représentations iconographiques, tombeaux et épitaphes enrichissent le fonds documentaire. Les résultats de la recherche sont présentés méthodiquement, en cinq parties, depuis le choix par les princes de leur lieu de sépulture jusqu'aux diverses cérémonies de funérailles, dont les différentes étapes et modalités sont clairement exposées.

La première partie est consacrée aux élections de sépultures princières. Le choix de la dernière demeure est motivé par les dévotions aristocratiques : les testamentaires manifestent clairement leur préférence pour les églises séculières et les ordres monastiques traditionnels, aux dépens des ordres mendiants qui, très populaires parmi d'autres membres de la société, ne distinguent pas assez les princes. Ce choix est tout autant politique et dynastique : les princes optent volontiers pour un sanctuaire royal ou pour leur capitale territoriale, reflets de leur prestige, et constituent dans la majorité des cas des nécropoles dynastiques, telle la Chartreuse de Champmol pour les ducs de Bourgogne. Le modèle royal de Saint-Denis est clairement adopté. L'itinérance funéraire, pratiquée seulement par les ducs de Bretagne et la Maison de Savoie, s'explique principalement par des facteurs politiques, par exemple l'existence d'un cérémonial de couronnement ou de succession délié des funérailles.

Tout autant que les sépultures, les funérailles participent à la mise en scène du rang et de la puissance des princes. Dans la deuxième partie consacrée aux rituels funéraires, Murielle Gaude-Ferragu retrace avec une extrême minutie les gestes accomplis et les paroles prononcées lors des trois grandes étapes des funérailles : la préparation du corps du prince, le convoi funèbre et les cérémonies liturgiques.

1. R. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Genève, 1960, trad. fr. Paris, 1987 ; A. BOUREAU, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XVe-XVIIIe siècles*, Paris, 1988 ; E. BROWN, « Royal Bodies, Effigies, Funeral Meals, and Office in sixteenth-Century France », dans J. CHIFFOLEAU et A. PARAVICINI-BAGLIANI dir., *Le Cadavre. Anthropologie, archéologie, imaginaire social, Micrologus*, t. VII, 1999, p. 437-508.

Sons, odeurs et couleurs sont finement restitués. Les manifestations du deuil, l'annonce du décès par les crieurs publics ou la sonnerie du glas, la « cuisine des funérailles » lors de l'éviscération et de l'embaumement du corps, les étoffes du deuil, ou la place du luminaire, font l'objet de descriptions précises qui recréent l'univers sonore, visuel ou olfactif des funérailles princières.

La composition du convoi funèbre et de l'assistance à la cérémonie liturgique est strictement ordonnée : la présence de pauvres, des membres de l'Hôtel princier, d'alliés et de vassaux est honorifique. Elle manifeste la position éminente du défunt et permet de distinguer les princes entre eux. Les femmes sont en revanche les grandes absentes des funérailles aristocratiques masculines : l'étude de la réclusion des veuves, des filles ou des sœurs, dans des chambres de deuil tendues de draps noirs, montre à quel point le rituel suivi par le monde royal et princier s'écarte des pratiques communes qui témoignent au contraire de liens étroits entre les femmes et les morts.

Murielle Gaude-Ferragu insiste avec pertinence sur deux moments importants des funérailles princières : l'exposition du prince « à visage découvert » et l'offrande chevaleresque. Le premier rituel s'inspire vraisemblablement du cérémonial royal pratiqué à partir de la mort de Charles VI en 1422 : l'exposition rituelle du corps, visage apparent, pendant quelques jours, permet à la fois de déjouer l'imposture[2], d'identifier le défunt et de manifester l'éminence de son rang. Quant au rituel de l'offrande, il consiste à exhiber les pièces d'honneur du prince (drapeaux, armes, chevaux) au sein du convoi funèbre, avant de les offrir à l'église sépulcrale. La valeur militaire des princes, leur appartenance au monde chevaleresque et leur prestige sont ainsi exprimés. L'auteur interprète l'abandon de cette pratique dans la première moitié du XVe siècle comme une volonté de distinction des princes : le rituel de l'offrande était alors en vigueur dans l'ensemble du monde nobiliaire, et n'existait pas dans le cérémonial royal. Sa réapparition à la fin du XVe siècle, à la cour bourguignonne puis dans le reste du monde princier, est liée à la revalorisation de la figure du prince-chevalier. Le rituel s'étend au roi de France lors des obsèques de Charles VIII en 1498 : cette adoption illustre pleinement les interactions entre modèle royal et modèle princier dans le domaine des funérailles.

C'est d'ailleurs tout l'objet de la troisième partie que de poser plus frontalement le problème des rapports entre rituels monarchiques et princiers. Au milieu du XVe siècle, le rituel des funérailles princières intègre de nouveaux insignes symbolisant le pouvoir politique du prince : insignes de souveraineté spécifiques (l'épée et le chapeau ducal pour les ducs de Bourgogne, le sceau ducal dans le cérémonial breton), ou insignes empruntés à la royauté, parmi lesquels le dais ou l'effigie. Murielle Gaude-Ferragu reprend de façon approfondie le dossier de l'effigie qu'elle envisage, dans la lignée d'Alain Boureau, comme un simple substitut au corps du roi ou du prince. L'hypothèse d'une effigie exigée par Louis Ier d'Orléans dans son testament de 1403 est nettement réfutée. L'analyse fine des effigies de René Ier d'Anjou (1481), de Pierre II de Bourbon (1503), de René II de Lorraine (1508) et de Georges d'Amboise (1510) montre bien que l'emploi de l'effigie demeure un privilège royal que les princes ne s'approprient que rarement. Et quand ils le font, il ne faut pas systématiquement y voir le signe de l'affirmation d'une souveraineté princière par opposition au pouvoir royal. De même, c'est au XVe siècle que les funérailles s'achèvent par un rituel mettant en scène la succession, par le geste (remise de l'écu à l'héritier chez

2. Voir G. LECUPPRE, *L'Imposture politique au Moyen Âge. La seconde vie des rois*, Paris, 2005.

les Foix-Béarn par exemple), ou par l'adoption du cri royal. Selon le cérémonial adopté, Murielle Gaude-Ferragu distingue des principautés qui affirment leur souveraineté face au royaume (Bourgogne, Bretagne, Bourbon), et d'autres qui se placent dans l'orbite de la royauté (Berry, Orléans).

La quatrième partie traite des « funérailles particulières », qui s'écartent du rituel précédemment décrit. Certains princes optent pour des funérailles pénitentielles, guidées par une exigence d'ascétisme et d'humilité. D'autres au contraire bénéficient de doubles funérailles renouvelant et théâtralisant davantage le cérémonial : ces honneurs funèbres, assez rares dans le monde princier, sont conjoncturels plus que rituels. Ils permettent d'affirmer la succession, de célébrer une mémoire particulière (celle de Du Guesclin en 1389 par exemple), ou de rassembler une principauté. Enfin, les funérailles des femmes et des enfants, éludées dans les chroniques, ne sont pas négligées. Le cérémonial en vigueur pour les princesses est calqué sur celui des princes, à l'exception de l'exposition des pièces d'honneur, spécificité masculine.

L'ouvrage se clôt sur la question de la division corporelle. L'inhumation séparée du corps, du cœur et des entrailles connaît une désaffection dans le monde royal et princier à partir de la fin du XIVe siècle. Murielle Gaude-Ferragu revient cependant avec justesse sur la promotion religieuse et politique du cœur du prince à la fin du XVe siècle : les funérailles de cœur des ducs d'Anjou et de Longueville, tout aussi fastueuses que celles de leur corps, illustrent fort bien cette ampleur nouvelle du culte du cœur.

Murielle Gaude-Ferragu offre ainsi une riche étude, d'une minutie remarquable et menée avec clarté. Ne manquent que quelques tableaux généalogiques, pour identifier aisément les princes dont il est question, et un renvoi plus explicite du texte aux documents iconographiques, malheureusement relégués en fin de volume.

L'une des grandes qualités de cette recherche est de toujours mettre en rapport les funérailles princières et les funérailles royales : Murielle Gaude-Ferragu ne cesse de souligner influences et interactions, contribuant ainsi à enrichir un dossier complexe. Dans la même perspective, elle suggère des rapprochements pertinents avec d'autres rituels : réclusion des veuves et réclusion avant les relevailles, cortège funèbre et entrée princière, offrande chevaleresque et adoubement. Si le prince, comme tous les hommes, finit par mourir, ses funérailles constituent le rituel ultime lui permettant d'illustrer son rang et de signifier sa distinction.

Caroline JEANNE

Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005, 394 p.

C'est au Moyen Âge que les morts « cohabitent » avec les vivants. Cette mutation spécifique à l'Europe occidentale constitue un enjeu majeur dans la compréhension de la société médiévale. Avant comme après le cimetière chrétien, le monde des morts est bien séparé de celui des vivants. L'issue de cette « parenthèse chrétienne », selon le mot de Michel Galinié[3], est à peu près connue ; les textes et l'archéologie attestent tous deux de l'envoi des morts en périphérie des villes au cours du

3. M. GALINIÉ, « Le passage de la nécropole au cimetière : les habitants des villes et leurs morts, du début de la christianisation à l'an Mil », dans M. GALINIÉ, E. ZADORA-RIO (dir.), *Archéologie du cimetière chrétien, Actes du 2e colloque ARCHEA (Orléans 29 sept.-1er oct. 1994)*, 11e supplément à la Revue archéologique du Centre, FERAC/LA SIMARRE, Tours, 1996, p. 17.

XVIIIe siècle. Historiens des textes et archéologues se sont alors attachés, depuis une dizaine d'années, à préciser la chronologie et les modalités de son ouverture.

Doté d'un abondant appareil critique, l'ouvrage de Michel Lauwers se propose de renouveler la question. Si l'on savait déjà depuis Philippe Ariès[4] que la cohabitation des morts et des vivants a joué un rôle fondamental dans l'organisation de la société, l'auteur se propose d'aborder le sujet sous un angle novateur. Michel Fixot avait certes déjà démontré l'importance des lieux de culte dans la fixation du village et de la paroisse[5]. Michel Lauwers va plus loin et fait du cimetière un objet d'histoire afin de mettre en évidence une « terre des morts » génératrice d'espace social. Pour être pertinent il s'est proposé de déplacer son analyse du sacré vers le consacré, « l'existence de lieux ou d'espaces (con)sacrés constituant (...) une particularité de l'Occident chrétien » (p. 17). Ainsi, c'est également à une anthropologie du sacré que nous invite cet ouvrage. Cependant, parler de la naissance du cimetière dans l'Occident chrétien revient à s'interroger sur l'Église. Ce n'est donc pas seulement l'étude de l'évolution du cimetière entre les VIIe et XIIIe siècles qui a motivé cette recherche, mais bien plus celle de l'ensemble de la communauté chrétienne formée des morts et des vivants.

Alain Guerreau évoquait un « trou noir de la pensée médiévale » à propos du silence des textes médiévaux sur les « espaces-objets ». Afin de répondre avec rigueur et clarté Michel Lauwers a décidé d'aborder ses recherches par le biais de l'interdisciplinarité. Mettant ainsi en rapport les résultats des fouilles archéologiques avec les sources textuelles, l'auteur n'a pas – et c'est trop rare pour ne pas le souligner – tenté d'utiliser les sources écrites pour faire parler des sources de la terre « muettes ». Cette confrontation des sources lui permet de donner enfin un sens aux traces révélées par l'archéologie et les pratiques sociales issues des textes.

Michel Lauwers a organisé son raisonnement et sa démonstration sur la naissance du cimetière en trois étapes classiques. À partir de l'observation et de l'analyse du mouvement de polarisation social qui se cristallise au cours du Moyen Âge autour des lieux de culte et des espaces funéraires, il aborde la question de la genèse du cimetière pour nous conduire à suivre l'évolution des pratiques ecclésiales dans la prise en charge des défunts.

Durant toute l'Antiquité il existe une nette séparation entre les espaces de culte et ce qui relève de l'espace funéraire, les deux renvoyant à des statuts bien différents. C'est au cours des VIIIe et IXe siècles, que l'organisation de circuits professionnels permet d'étendre peu à peu l'extension de la consécration des lieux de culte à leur environnement funéraire – et c'est ici que l'on lira à bon escient la juste distinction opérée par l'auteur entre nécropole et cimetière, termes trop souvent utilisés comme synonymes par les archéologues. S'en est suivi un mouvement de polarisation qui s'intensifie au cours du XIe siècle, forçant les clercs à forger de nouvelles définitions permettant de concilier les deux dimensions de l'*Ecclesia*, désormais entendue comme communauté spirituelle englobant la société des chrétiens et les terres des morts. Lieux de culte et espaces funéraires ne forment alors plus qu'un seul et même espace, conduisant ainsi à la sacralisation de la « terre des morts » et à l'apparition

4. Ph. ARIÈS, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, rééd., 1977.

5. M. FIXOT, « Les lieux de culte et le terroir du village », dans M. FIXOT, E. ZADORA-RIO (dir.), *L'Église, le terroir*. Paris, 1989, p. 17-19.

d'une nouvelle étymologie du *cimiterium* en tant que « terre cimitériale ». À partir du XIIe siècle c'est un phénomène de polarisation de l'organisation sociale autour de ces nouveaux ensembles ecclésiaux et funéraires qui se met en place. La terre du cimetière devient ainsi un espace social fortement investi permettant l'articulation des pratiques sociales au « (con)sacré » et générant un territoire paroissial. « Manifestant un rapport pacifié, spiritualisé à cette terre qui renfermait les corps des baptisés, le cimetière incarne parfaitement le processus simultané de spiritualisation et de spatialisation » (p. 276), conclut Michel Lauwers avant de proposer une toute nouvelle vision de l'ordre social, articulé en conséquence autour de l'Église, la terre et les morts. Cette nouvelle façon d'envisager les morts et les vivants commence à s'infléchir à la fin du Moyen Âge, même s'il faut en chercher les prémisses dès le XIIIe siècle. D'une interface entre le monde des morts et des vivants, le cimetière devient exclusivement un lieu religieux, théâtre d'une pastorale de la peur, annonçant une évolution qui se cristallise à la fin du XVIIIe siècle par le rejet des morts hors du monde des vivants, clôturant ainsi la « parenthèse chrétienne » de Michel Galinié.

Tout l'intérêt de l'ouvrage est de soumettre au lecteur un éclairage nouveau entre espace et liens sociaux grâce à la mise en évidence d'un enchâssement de la société par l'Eglise. En réponse à l'*incastellamento* de Pierre Toubert, Michel Lauwers défend le séduisant barbarisme d'*inecclesiamento* à l'origine de la mise en perspective de trois réalités bien séparées dans le monde antique : lieux de culte, zones funéraires et habitat. Cependant, l'auteur n'en fait pas, loin s'en faut, un phénomène parallèle et similaire au brusque *incastellamento* autrefois décrit par les médiévistes. Il démontre avec conviction le rôle primordial de l'*Ecclesia* par l'édification de lieux de culte protégés et la sacralisation des zones funéraires qui les jouxtait. Bien plus encore, il soutient un *inecclesiamento* lent et graduel directement observable par les contemporains.

Cette *Naissance du cimetière* ne se veut pas un énoncé de vérités fermées, mais au contraire une contribution à la mise en place de réflexions approfondies sur le sujet dans le but de rendre intelligible un système social complexe. C'est donc avec pertinence que l'auteur propose son *inecclesiamento* non pas comme un concept définitif mais comme un outil polyvalent utilisable par les historiens ; archéologues ou historiens des sources écrites.

En permettant aux chercheurs des différentes disciplines de faire le point sur la question de l'entrée des morts dans le monde des vivants – ou l'entrée des vivants dans le monde des morts, c'est là toute la difficulté – et en proposant, sans les imposer, un certain nombre de réflexions, Michel Lauwers, loin de figer la problématique, a dégagé avec brio des pistes de recherche pour une meilleure connaissance de cette *Ecclesia* dans la pluridisciplinarité.

Émilie PORTAT

LIVRES REÇUS

AGOSTINO DI IPPONA, *La Grandezza dell'abima. De quantitate animae*, introduction, traduction et notes de Riccardo FERRI et présentation de Luigi ALICI, Palerme, Officina di Studi Medievali (Machina Philosophorum), 2004.

AUTISSIER Anne, *La Sculpture romane en Bretagne, XIe-XIIe siècles*, préface de Marie-Thérèse CAMUS, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Art & Société), 2005.

BAUMGARTEN Elisheva, *Mothers and Children, Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

BAUMGARTNER Emmanuèle et HARF-LANCNER Laurence, études recueillies par, *Dire et penser le temps au Moyen Âge, Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2005.

BALDWIN John W., *Paris 1200*, Paris, Flammarion/Aubier (Collection historique), 2006.

BAZZANA André, BÉRIOU Nicole, GUICHARD Pierre, *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales), 2005.

BIENVENU Jean-Marc, *Grand Cartulaire de Fontevraud*, avec la collaboration de Robert Favreau et Georges Pon, 2 tomes, Poitiers, Société des antiquaires de l'Ouest (Collection des archives du Poitou), 2000.

BORTOLAMI Sante et CABERLIN Luigi, *Il « liber iurium » del comune di Monselice (secoli XII-XIV)*, Rome, Viella (Fonti per la storia della terraferma veneta), 2005.

BOUCHERAT Véronique, *L'Art en Champagne à la fin du Moyen Âge. Productions locales et modèles étrangers (v. 1485-v. 1535)*, préface de Fabienne JOUBERT, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Art & Société), 2005.

BOUGARD François, LA ROCCA Cristina, LE JAN Régine, dir., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-351), 2005.

CARRAZ Damien, *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312), Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales), 2005.

CASSAGNES-BROUQUET Sophie, avec une contribution de Martine CLOUZOT, *Les Romans de la Table Ronde. Premières images de l'univers arthurien*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes/Bibliothèque de Rennes Métropole, 2005.

CEVINS (DE) Marie-Madeleine et MATZ Jean-Michel dir., *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin du XVe siècle)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-349), 2005.

CURSENTE Benoît, MOUSNIER Mireille, dir., *Les Territoires du médiéviste*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Histoire), 2005.

DEBRIS Cyrille, « Tu, felix Austria, nube ». *La dynastie de Habsbourg et sa politique matrimoniale à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècles)*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille, la parenté au Moyen Âge), 2005.

DUMÉZIL Bruno, *Les Racines chrétiennes de l'Europe, Conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2005.

FABRE Isabelle, *La Doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, Édition critique, traduction et commentaire du « Tractatus de canticis » et du « Canticordum au pèlerin », Genève, Droz (Publications romanes et française-CCXXXV), 2005.

FELLER Laurent, GRAMAIN Agnès, WEBER Florence, *La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au Haut Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-347), 2005.

FELLER Laurent, WICKHAM Chris, dir., *Le Marché de la terre au Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-350), 2005.

FENIELLO Amedeo, *Les Campagnes napolitaines à la fin du Moyen Âge. Mutations d'un paysage rural*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-348), 2005.

FERLISI Calogero, *Il Breviario miniato dei Carmelitani di Sutera*, Palerme, Officina di Studi Medievali (Machina Philosophorum), 2004.

GADEBUSCH BONDIO Mariacarla, dir., *Blood in History and Blood Histories*, Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, n° 13), 2005.

GOULLET Monique, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe siècles)*, Turnhout, Brepols (Hagiologia, vol. 4), 2005.

JACQUART Danielle, *L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard (Découvertes/ sciences et techniques), 2005.

JAMME Armand et PONCET Olivier, dir., *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècles). Charges, hommes, destins*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-334), 2005.

JEAN NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies* (*La Fourmilière*, Livre V), texte établi et traduit par Jean CÉARD, annoté par Jean CÉARD *et alii*, introduction par Sophie HOUDARD et Nicole JACQUES-LEFÈVRE, Grenoble, Jérôme Millon (collection Atopia), 2005.

JOMINI Marie-Noëlle, MOSER Marie-Hélène, ROD Yann, *Les Hôpitaux vaudois au Moyen Âge. Lausanne, Lutry, Yverdon*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, n° 37, 2005.

MENANT François et REDON Odile, dir., *Notaires et crédit dans l'Occident méditerranéen médiéval*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome-343), 2005.

REDON Odile, SALLMANN Line, STEINBERG Sylvie, dir., *Le désir et le goût. Une autre histoire (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes (Temps et Espaces), 2005.

RIGAUX Dominique, *Le Christ du dimanche. Histoire d'une image médiévale*, Paris, L'Harmattan (La Librairie des Humanités), 2005.

REVUE *MÉDIÉVALES*

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

NOM ....

ORGANISME ....

Prénom ....

Adresse ....

Code Postal .... Ville .... Pays ....

❒ Je souhaite recevoir le n° 51
17 € + port 3 €

❒ Je souscris un abonnement à 3 numéros
2006 : n° 51
2007 : n°s 52 et 53
51 € (port inclus)

❒ Je souhaite recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) :
Prix au numéro : 18 € (port inclus)

Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr – Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

Sociétés nordiques en politique XIIe-XVe siècles

Coordonné par :
Élisabeth MORNET
Nicolas WEILL-PAROT

NUMERO 50 • PRINTEMPS 2006

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-186-0



PRIX : 17 €